Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde

der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität Breslau

vorgelegt von

Georg Kurze
Priester der Apostolischen Präfektur in der Kgl. Sächsischen Oberlausitz

der am Mittwoch den 28. Juli 1915 $12^1/_4$ Uhr in der Aula Leopoldina
der Universität einen Vortrag halten wird über das Thema:

Die Engel der sieben Kirchen Offb 1—3

Freiburg im Breisgau 1915
Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung.

Von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau genehmigt auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr Sickenberger.

Breslau, den 3. Juli 1915.

J. Nikel,
z. Z. Dekan.



Inhaltsübersicht.

Die ganze Abhandlung, von der hier nur der erste Teil vorliegt, ist unter der Presse.

A. Einleitung.

Das Thema und seine Behandlung.

Mit der vorliegenden Arbeit soll ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie geliefert werden. Die Engels- und Teufelsvorstellungen des Apostels Paulus sollen aufgesucht und dargestellt werden. Auf den ersten Augenblick könnte ein derartiges Beginnen als unfruchtbar und zwecklos erscheinen. Man meint zunächst, die Engel und Teufel seien für Paulus bedeutungslos. Denn seine Briefe enthalten verhältnismäßig wenig angelologisches Material. Soweit aber solches vorhanden ist, besteht es in vielen Fällen nur aus wenigen Worten, die wegen ihrer Knappheit bisweilen ziemlich dunkel sind. Vielfach ist die Erwähnung der Geister für den Briefzusammenhang ganz nebensächlich, und selbst dort, wo sie im Vordergrund der Diskussion stehen, wie im Kolosserbrief, handelt Paulus von ihnen nicht ex professo. Nirgends bilden sie den Hauptgegenstand der Erörterung. Trotz alledem ist es möglich und lohnend, die paulinischen Engels- und Teufelsvorstellungen zum Gegenstand einer eigenen Abhandlung zu machen. Um das zu begründen, braucht man gar nicht so weit zu gehen wie M. Hagen, der von der neutestamentlichen Dämonologie sagt, ihre Darstellung sei von größter Bedeutung für die richtige Erfassung und Durchdringung der christlichen Religion, weil das Neue Testament die Lehre vom Teufel in die engste Beziehung zum Wirken der Kirche und zum christlichen Leben des einzelnen bringe[1]. So viel aber ist auf jeden Fall richtig, daß die Geistervorstellungen speziell beim Apostel Paulus mit dessen Gesamtanschauung innig verknüpft und infolgedessen auch geeignet sind, das Verständnis der letzteren zu fördern. Abgesehen davon bergen die angelologischen Partien der Paulusbriefe in sich Probleme von nicht zu unterschätzender Tragweite. Diese Probleme sind hauptsächlich durch zwei Monographien angeregt worden:

Otto Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888, und

---

[1] Martin Hagen S. J., Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen gekennzeichnet, Freiburg i. Br. 1899, 28.

Martin Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.

Die hie und da etwas dunkel gehaltenen Äußerungen des Apostels über die Engel und Dämonen haben den genannten Autoren Anlaß zu verschiedentlichen Kombinationen gegeben. Sie bringen die Geisteranschauungen Pauli mit außerbiblischen Gedankengängen in Zusammenhang. Everling zieht in der Hauptsache apokryphes und pseudepigraphisches Material heran. Dibelius[1] ergänzt seinen Vorgänger durch ausgiebige Verwertung der midraschischen und talmudischen Literatur. Auch unternimmt er es, die angelologischen Ideen Pauli nach ihrer Herkunft zu sondern. Die Resultate, zu denen Everling und Dibelius kommen, liegen in der gleichen Linie. Nur weichen sie bei letzterem noch mehr von der Tradition ab als bei ersterem. Everling[2] nimmt eine Klasse von Engeln an, die weder definitiv gut noch definitiv bös sind, die in relativem Widerspruch gegen Gott stehen können. Dibelius[3] findet in dem Geisterglauben Pauli disparate Vorstellungen, deren Kombination wissenschaftlich unmöglich sei. Solche Vorstellungen seien die vom Satan einerseits und vom Gott dieses Äons anderseits, sowie der Gegensatz von Geisterdruck und Geisterfreiheit. Diese und noch eine ganze Reihe anderer Probleme verlangen nach einer befriedigenden Lösung. Die genannten Monographien bieten eine solche nicht. Deshalb ist eine nochmalige Untersuchung dieser Fragen ein Bedürfnis der Zeit. Liegen gleich die Geistervorstellungen an der Peripherie der paulinischen Theologie, so werfen sie doch einen Reflex auf das ganze System sowie auf den Apostel selbst. Gibt es in seinem Engelglauben beispielsweise disparate Begriffe, so ist Paulus ein mit Widersprüchen behafteter Geist und hört damit auf, der von Gott inspirierte Völkerlehrer zu sein[4]. Er ist dann lediglich ein Produkt der von verschiedenen Seiten auf ihn einwirkenden gegensätzlichen

---

[1] Er geht dabei von der Erwägung aus, daß Paulus rabbinische Bildung besessen habe. Wenn auch die bezeichnete Literatur ein relativ geringes Alter habe, so sei doch zu bedenken, daß eine religiöse Vorstellung nicht erst aus der Zeit ihrer Kodifizierung datiere, und daß sich ferner aus ausgebildeteren Vorstellungen oft ein Rückschluß auf ihre Wurzel machen lasse (a. a. O. 3).

[2] A. a. O. 118 f. So und ähnlich andere nach ihm. Vgl. z. B. Heinrich Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk, Tübingen 1904, 23 f.

[3] A. a. O. 206.

[4] Das entkräftet auch Martin Brückner (Die Entstehung der paulinischen Christologie, Straßburg 1903, 8—11) nicht.

Ideen und besaß nicht einmal die Geisteskraft, sie als gegensätzlich zu erkennen und sie zu verarbeiten.

In den angedeuteten Problemstellungen liegt zugleich die Berechtigung enthalten, das Thema so zu begrenzen, wie es in dieser Schrift geschieht. Sie befaßt sich nicht mit der gesamten neutestamentlichen, sondern nur mit der paulinischen Theologie. Denn gerade diese gibt die bezeichneten Fragen auf. In ihrem Bereiche kommen nur die auf kreatürliche Geistwesen bezüglichen Ideengänge in Betracht. Es wird jedoch unvermeidlich sein, hie und da Gedanken aus der Christologie, der Soteriologie und der Eschatologie zu streifen. Denn vielfach läßt sich Paulus über die Engel und Teufel gerade in Verbindung mit Erörterungen über Christus und dessen Werk vernehmen. Den eigentlichen Gegenstand der Behandlung sollen aber überall nur die angelologischen und dämonologischen Gedanken bilden.

Das Quellenmaterial, aus dem dieselben zu entnehmen sind, stellen sämtliche Briefe dar, die dem Apostel von der Tradition zugeschrieben werden, sowie jener Teil der Apostelgeschichte, der von Paulus handelt. Wir haben uns auch mit dem Hebräerbrief zu befassen, den Everling und Dibelius gänzlich beiseite lassen.

Was die Methode betrifft, nach der im einzelnen verfahren werden soll, so wird es immer das erste sein, die in Betracht kommenden Verse genau zu fixieren, zu übersetzen und zu erklären. Bei der Erklärung wird stets auf den Zusammenhang entsprechende Rücksicht genommen werden, besonders dort, wo der Text knapp und dunkel ist. Nur zu oft kommt man zu einem falschen Resultat, weil man einen Satz oder auch nur ein Wort aus dem Zusammenhang herausreißt. Nicht immer haben sich Everling und Dibelius von diesem Fehler freigehalten. In zweiter Linie werden die an den einzelnen Stellen aufgefundenen Gedanken zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es wird gezeigt werden, wie die Teilvorstellungen einander ergänzen, wie sich keimhafte Ideen entfalten, wie der Engelglaube sich einfügt in das gesamte paulinische Lehrsystem. Dunkle Stellen werden durch Heranziehung analoger Stellen aus der paulinischen und aus der biblischen Literatur überhaupt aufgehellt werden. Auch außerbiblische Zeugnisse sollen verwertet werden. Doch wird dabei große Vorsicht obwalten müssen. Es besteht nämlich die Gefahr, daß man für zwei Schriftsteller auf Grund von Äußerlichkeiten eine Ideengemeinschaft annimmt, die in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Man meint, in den Worten des einen Autors Anklänge an Ideengänge des andern zu finden und überträgt unbedenklich die Gedanken des

einen auf den andern. Man muß den Apostel Paulus zunächst immer aus dessen eigener Gesamtanschauung heraus zu verstehen trachten. Ist man aber genötigt, auf anderweitige Zeugnisse Bezug zu nehmen, so darf man nie apokryphe und midraschische Zeugnisse höher werten als biblische[1], neutestamentliche wie alttestamentliche. Unbegreiflich ist, wie beispielsweise Dibelius[2] in Eph 3, 15 apokryphe Ideen hineinlesen kann, die durch Mt 22, 30 als unbiblisch erwiesen werden. Auf keinen Fall aber darf man solche Schriften mitsprechen lassen, die viel jüngeren Datums sind als das Neue Testament. Das gilt von dem größten Teile der midraschischen und talmudischen Literatur[3]. Zur Aufhellung dunkler Stellen der Paulusbriefe midraschisches und talmudisches Material heranziehen, heißt in praxi nicht bloß aus ausgebildeteren Vorstellungen einen Rückschluß auf ihre Wurzel machen, sondern jene Vorstellungen schon bei Paulus vorfinden wollen. Das hat Dibelius klar bewiesen.

Beim Vergleichen der einzelnen Momente des paulinischen Engelglaubens miteinander wird es in einigen wenigen Fällen zunächst scheinen, als beständen Disharmonien. Bei genauerem Zusehen aber werden sich dieselben als nur scheinbar herausstellen. Man darf es eben nicht beim bloßen Vergleichen bewenden lassen. Man muß die Zusammenhänge aufsuchen, die zwischen den Teilvorstellungen im Geiste des Apostels vorhanden sind. Das ist für unsern Zweck bei weitem wichtiger als die Untersuchung darüber, ob die Einzelideen

---

[1] Vgl. Bernhard Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments[7], Stuttgart und Berlin 1903, § 3b, S. 10f und Fritz Tillmann Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen, in Biblische Studien XIV, 1 u. 2, Freiburg i. Br. 1909, 4. Letzterer schreibt a. a. O.: „Zwischen der bei aller Großartigkeit nüchternen und klaren Auffassung des Apostels und den phantastischen Gebilden jüdischer Apokalyptik gähnt die Kluft, welche stets zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Phantasie gelegen ist. Demgemäß wird eine zusammenhängende Darstellung der paulinischen Gedankenwelt stets das erste sein . . .“ Das gilt mutatis mutandis auch in Bezug auf die Angelologie.

[2] Die Geisterwelt 158.

[3] Es soll nicht behauptet werden, daß aus dieser Literatur nichts für die Erklärung des Neuen Testamentes verwendet werden dürfe. Der Targum Onkelos (2. Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr.) und der Targum Jonathan (letzte Jahrzehnte des 1. Jahrh.) könnten in Betracht kommen. (Vgl. Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften[2], Leipzig 1897, xvi u. xix.) Auch gewisse Traktate aus dem Talmud reichen an das neutestamentliche Zeitalter heran. Vgl. Joh. Smit, De daemoniacis in historia evangelica. Dissertatio exegetico-apologetica, Romae 1913, 138.

aus dem Judenglauben, aus der griechischen Philosophie oder anderswoher stammen.

Das letzte muß endlich sein, die angelologischen Ideen Pauli zu seinen übrigen Glaubensanschauungen in Beziehung zu bringen. Es gilt, die Verbindungslinien zwischen den Geistervorstellungen und dem Zentrum der paulinischen Theologie aufzuzeigen.

Im Mittelpunkt der Predigt Pauli steht Christus[1]. Auf ihn strebt alles hin. Zu ihm hat der Apostel auch die Geister in Beziehung gesetzt, und zwar in einer Weise, wie es ihm unter allen neutestamentlichen Schriftstellern eigentümlich ist[2]. Zunächst bezeugt er Engels- und Teufelsanschauungen, wie sie dem gleichzeitigen Juden- und Christentum überhaupt geläufig waren. Allein er tut mehr als das. Er durchdringt die übernommenen Gedanken mit seinem Christusglauben. Die gemeinschaftlichen Geistervorstellungen kommen zum Ausdruck in den Termini *ἄγγελος*, *σατανᾶς*, *διάβολος*, *Βελίαρ* und *δαιμόνιον*. Die für Paulus charakteristischen Ideen dagegen knüpfen sich an die Bezeichnungen *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις*, *κυριότητες* und *θρόνοι*. Die *ἀρχαί* usw. führen über die sonst bezeugten Gedankengänge hinaus, dafür aber um so tiefer in die Theologie des Apostels hinein. Sie lassen die Zusammenhänge erkennen, die zwischen seinen Geisteranschauungen und dem Kern seiner Theologie obwalten.

Aus dieser Beobachtung ist ersichtlich, in welcher Weise die paulinischen Engels- und Teufelsvorstellungen am naturgemäßesten einzuteilen sind. Man wird von den *ἄγγελοι* usw. ausgehen, um sich sodann in einem zweiten Abschnitt mit den *ἀρχαί* usw. zu befassen. Gewiß weicht man damit von der gewöhnlichen Scheidung der Geister nach sittlichen Qualitäten ab. Allein diese empfiehlt sich für den gegenwärtigen Zweck schon deshalb nicht, weil die Kritik in Abrede stellt, daß Paulus nur sittlich gute und sittlich böse Engel kenne. Man darf darum diese Zweiteilung nicht von Anfang an voraussetzen, sondern muß vorerst ihre Berechtigung beweisen.

Innerhalb des ersten Teiles sollen zuerst alle Stellen besprochen werden, die allein von den *ἄγγελοι* handeln. Nur vom Hebräerbrief soll vorläufig abgesehen werden. Bei der Anordnung der einzelnen Briefe braucht keine besondere Rücksicht auf ihre Chronologie ge-

---

[1] Vgl. Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments[2], Leipzig 1911, 254 u. a.

[2] Die „hervorragende Bedeutung“ der Angelologie und Dämonologie des Apostels für dessen Christologie hebt hervor Brückner a. a. O. 11.

nommen zu werden. Auf sie kommt es im ersten Teile nicht an. Auch die Aufeinanderfolge der Stellen innerhalb der Briefe selbst braucht nicht berücksichtigt zu werden. Deshalb sollen bei der Anordnung der Stellen systematische Gesichtspunkte mitsprechen. Nach den *ἄγγελοι* werden der *σατανᾶς* bzw. *διάβολος* oder *Βελίαρ* und die *δαιμόνια* behandelt werden. Überdies müssen im ersten Teil drei Stellen des ersten Korintherbriefes, an denen von *πνεύματα* die Rede ist, besprochen werden.

Im zweiten Teile werden uns zunächst die *ἀρχαί* usf. der Hauptbriefe, sodann die der Gefangenschaftsbriefe beschäftigen. Hier spielt das chronologische Verhältnis der Briefe zueinander eine gewisse Rolle. Innerhalb der Haupt- bzw. Gefangenschaftsbriefe selber aber kann von demselben unbedenklich abgewichen werden. Letztere werden wir in der Reihenfolge, wie sie im Kanon stehen, vornehmen[1]. Im Anschluß an diesen Teil muß auf eine Anzahl von Stellen eingegangen werden, die eine Reihe von Erklärern zu Unrecht für die paulinische Geisterlehre verwertet haben. Zuletzt wird in einem Abschnitt für sich der Hebräerbrief auf seinen angelologischen Gehalt untersucht werden.

---

[1] Verfasser ist nach wie vor der Ansicht, daß nicht nur der Philipperbrief, sondern auch der Epheserbrief und der Kolosserbrief in die Zeit der (ersten) römischen Gefangenschaft gehört. Neuerdings verficht Theobald Daechsel (Paulus, der Apostel Jesu Christi I, Dresden-A. und Leipzig 1913, 102 ff) die These, daß der Epheser- und Kolosserbrief die ersten Sendschreiben Pauli seien.

B. Abhandlung.

I. Teil.

Die gemeinchristlichen Geisteranschauungen bei Paulus.

1. Kapitel. Ἄγγελοι[1].

1 Kor 4, 9: *δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.* — „Denn ich halte dafür, daß Gott uns Apostel als die Letzten hingestellt hat, als zum Tode Bestimmte. Sind wir doch ein Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen."

Paulus stellt die Engel den Menschen an die Seite. Auch sie sind vernunftbegabte Wesen. Es eignet ihnen ein Wissen um Vorgänge auf Erden. Sie beobachten die Glaubensboten bei ihren Leiden.

Der Apostel kommt sich vor wie ein Kämpfer in der Arena (vgl. 1 Kor 9, 24 ff; Kol 2, 1; Hebr 10, 33). Wie jene auf Leben und Tod kämpfen müssen, so auch die Boten des Evangeliums. Wie jene die Blicke eines zahlreich versammelten Publikums auf sich lenken, so auch diese. Auf sie schaut die ganze Welt. *κόσμος* geht hier auf die vernunftbegabte Schöpfung. Sie wird durch *καί . . . καί* nach ihren Teilen beschrieben. Sie zerfällt in die Engel- und die Menschenwelt. Auch *ἀγγέλοις* ist also dem *κόσμῳ* untergeordnet.

---

[1] *Ἄγγελος* wurde von der LXX zur Übersetzung von מַלְאָךְ und einiger anderer hebräischer Ausdrücke verwendet (vgl. Dibelius, Die Geisterwelt 209 f). Die alexandrinischen Juden gebrauchten das Wort von Anfang an sowohl in der Bedeutung von menschlichen Boten (Gn 32, 3; Nm 20, 14; Richt 9, 31 usf.) als auch in der von Engeln (Gn 48, 16; Ex 14, 19; 23, 20 usf.). Dibelius macht darauf aufmerksam, daß *ἄγγελος* schon bei den Griechen nicht selten ein Geistwesen, und zwar ein mit der Unterwelt in Verbindung stehendes bezeichnete (a. a. O. 210—221). So ist es um so mehr begreiflich, daß die alexandrinischen Juden mit dem Worte die מַלְאָכִים ihres Glaubens bezeichneten. Deshalb haben sie aber nicht etwa auch die Vorstellung, die die Heiden mit *ἄγγελος* verknüpften, aufgenommen.

Sonst wäre nicht einzusehen, wieso die Engel zwischen *κόσμῳ* und *ἀνθρώποις* zu stehen kämen. Danach zu fragen, ob sittlich gute oder sittlich böse Engel gemeint seien, liegt hier nicht im Sinne des Apostels[1]. Wie gute und böse Menschen Zeugen der über die Glaubensboten kommenden Leiden sind, so offenbar auch gute und böse Engel. Aber darüber will Paulus nichts aussagen. Er spricht nur von Engeln und Menschen im allgemeinen. Auf die Gattung allein kommt es ihm an. Darauf deutet schon das Fehlen des Artikels hin[2].

Man hat nach den Gesinnungen geforscht, mit denen die Engel den Kämpfen der Apostel zuschauen, sowie nach den Gefühlen, welche dies Zusehen bei den Glaubensboten hervorruft. Nach Ph. Bachmann[3] empfinden die Engel das den Boten Christi widerfahrene Leid als besonders staunenswert. Nach Dibelius[4] sehen sie den Entbehrungen der Apostel nicht ohne Schadenfreude zu. Nach Everling[5] hat das Zuschauen der Engel für den Apostel ein sein Gemüt bewegendes Interesse; es ist ihm eine wertvolle Überzeugung. Das sind jedoch alles unbeweisbare Annahmen. Aus dem Bilde von der Arena ergibt sich höchstens so viel, daß die Engel- und Menschenwelt die Kämpfe der Boten Christi mit Spannung verfolgt.

Der Gedanke, daß die Engel die Menschen beobachten, begegnet uns in anderer Form und in weiterer Ausgestaltung 1 Kor 11, 10: *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.* — „Deshalb ist das Weib verpflichtet, eine Macht auf dem Haupte zu haben wegen der Engel."

Um Klarheit über die angelologische Idee dieses Verses zu gewinnen, ist es nötig, sich den Zusammenhang genau anzusehen.

---

[1] Vgl. Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer V[9]), Göttingen 1910, 110.

[2] Wenn C. F. Georg Heinrici (Der erste Brief an die Korinther [Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer V[8]], Göttingen 1896, 155) behauptet, das absolute *ἄγγελος* würde im NT immer nur von den Engeln *κατ᾽ ἐξοχήν*, d. i. von den guten Engeln, gebraucht, so ist er damit im Unrecht. Siehe unten S. 25. Dort haben wir einen Fall, wo *ἄγγελοι* augenscheinlich die bösen Geister bezeichnet.

[3] Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Kommentar zum NT von Theodor Zahn VII[2]), Leipzig 1910, 192.

[4] Die Geisterwelt 29.

[5] Die paulinische Angelologie und Dämonologie 14 ff.

Paulus beschäftigt sich mit der Schleierfrage. Jeder Mann, der beim Beten oder Prophezeien, d. h. beim öffentlichen Auftreten in der Gemeindeversammlung, eine Kopfbedeckung trägt, schändet sein Haupt (V. 4). Umgekehrt schändet jede Ehefrau ihr Haupt, wenn sie unverhüllt betet oder prophetisch redet (V. 5). Diese Gedanken erläutert Paulus von Vers 7 an mit dem Hinweis darauf, daß der Mann das Bild und die Herrlichkeit Gottes ist, während das Weib die Herrlichkeit des Mannes ist. Im Manne strahlt die Herrlichkeit Gottes wider, im Weibe aber die des Mannes. Denn der Mann ist in seinem Dasein nur von Gott abhängig, das Weib aber auch vom Mann. Aus ihm ist es hervorgegangen, und seinetwegen ist es erschaffen worden (V. 8 und 9). Vers 10 bildet den Abschluß des Gedankenganges der Verse 7—9 [1]. Über die Auffassung des Verses 10 gehen die Ansichten auseinander. Ziemlich einig ist man sich nur darüber, daß die „Macht“ den Schleier bedeutet, den das Weib beim Beten und Prophezeien tragen soll. In welchem Sinne aber der Schleier eine „Macht“ genannt wird, ist strittig. Modern kritische Exegeten denken sich ihn als eine Macht, die das Weib schützt [2], neuerdings sogar als Sitz magischer Kraft [3]. Die konservativen dagegen fassen ihn auf als Zeichen der Macht, die der Mann über das Weib hat. Auf den ersten Augenblick scheint es näher zu liegen, *ἐξουσία* von der Macht, die das Weib ausübt, als von einer des Mannes zu verstehen. Bei näherem Zusehen aber erkennt man, daß mit jener Deutung ein fernliegender Gedanke in den Zusammenhang hineingetragen wird. Wenn im Kontexte von einer Macht die Rede ist, dann nur von einer des Mannes (V. 3 und 7). Sagt man aber, das Weib hätte in Rücksicht auf ihre natürliche Schwäche eine schützende Macht nötig, so kommt man mit Vers 5 in Konflikt. Es wäre nämlich unverständlich, wie dann ein Weib, das sich nicht verschleiert, dadurch ihr Haupt, d. h. den Mann (vgl. V. 3), schänden sollte. Man würde dann erwarten, daß der Apostel schreibt: Ein solches Weib setzt sich Gefahren aus.

---

[1] So Heinrici a. a. O. 329 und Bachmann a. a. O. 355. V. 10 ist also nicht eine Folgerung lediglich aus V. 9 (gegen Everling a. a. O. 35). In dem Falle wäre der starke Ton, der auf *διὰ τοῦτο* liegt, nicht verständlich.

[2] Everling (a. a. O. 37 f), F. C. Conybeare (The Demonology of The New Testament, in The Jewish Quarterly Review VIII, London 1895/96, 579) u. a.

[3] Vgl. Alfred Jeremias, Babylonisches im NT, Leipzig 1905, 114. Er bringt 1 Kor 11, 10 mit der, wie er sagt, im Orient verbreiteten Vorstellung in Zusammenhang, daß die Haare Sitz göttlicher Kraft seien. Ebenso Dibelius a. a. O. 18 ff.

Daß *ἐξουσία* unmöglich „Zeichen der Herrschaft eines andern" bedeuten kann, behauptet J. Weiß[1], ohne es zu beweisen. Gewiß nimmt man mit dieser Erklärung einen starken Tropus (Metonymie) in Kauf. Allein das ist auf Grund des Kontextes berechtigt, der ja mehrere solche übertragene Redewendungen aufweist. Der Mann wird das Haupt des Weibes (V. 3), das Bild und die Herrlichkeit Gottes (V. 7), das Weib die Herrlichkeit des Mannes (V. 7) genannt. Das Nicht-Verschleiern des Mannes hat symbolische Bedeutung. Es versinnbildet, daß der Mann das Bild und die Herrlichkeit Gottes ist. Da ist anzunehmen, daß Paulus auch dem Verschleiern des Weibes einen symbolischen Sinn beilegt.

Nicht geringere Schwierigkeiten als *ἐξουσία* bereiten den Schrifterklärern die Worte *διὰ τοὺς ἀγγέλους*. Nach dem *διὰ τοῦτο* am Anfang des Satzes erscheint eine zweite Grundangabe als überflüssig, ja als störend; letzteres auch deswegen, weil die Worte einen dem Zusammenhang fremden Gedanken zu enthalten scheinen. Man hat sie deshalb kurzweg als Interpolation erklärt. Neuerdings sucht sie Richard Perdelwitz[2] durch andere zu ersetzen. Wer sich mit derartigen Radikalkuren nicht einverstanden erklären will, muß die Schwierigkeiten auf exegetischem Wege zu beheben trachten. Dazu trägt die Auffassung jener nichts bei, welche *ἄγγελοι* von Menschen verstehen[3]. Man verstößt damit auch gegen den paulinischen Sprachgebrauch, wenngleich andere biblische Schriftsteller das Wort bisweilen in diesem Sinne verwenden. (Lk 7, 24; 9, 52. Jak 2, 25.)

Wie bei *ἐξουσία*, so stehen sich auch bei *διὰ τοὺς ἀγγέλους* in der Hauptsache zwei Ansichten gegenüber. Die einen nehmen an, daß die Geister Angriffe auf die Frauen machen, welche jene mit Hilfe der Macht auf ihrem Haupte verhindern bzw. abwehren müßten. Dibelius denkt an Schädigungen jeglicher Art durch die Geister[4],

---

[1] A. a. O. 274.

[2] Die *ἐξουσία* auf dem Haupt der Frau, in Theologische Studien und Kritiken LXXXVI, Gotha 1913, 611—613. Perdelwitz schlägt folgende Konjektur vor: *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἀνέχεσθαι τῆς κεφαλῆς διὰ τὸ εὐαγγέλιον.*

[3] Diese schon von alten Erklärern vertretene Auffassung macht sich zu eigen P. Rose, Power on the Head, in The Expository Times XXIII, Edinburgh 1911/12, 183 f.

[4] Dibelius, Die Geisterwelt 22: „Als schwächeres, dem Manne unterworfenes Geschlecht ist das Weib Einwirkungen der Geisterwelt in besonderem Maße ausgesetzt, zumal beim Beten und Prophezeien. Darum soll es sich in solchen Fällen der magischen Kraft des Schleiers bedienen."

Everling und andere speziell an Angriffe auf die Keuschheit[1]. Man beruft sich dafür vor allem auf die alttestamentlichen Apokryphen mit ihrer Erzählung von dem Vergehen der Engel mit den Töchtern der Menschen, wie sie sich im Anschluß an die Genesis (Kap. 6) gebildet hatte (vgl. Buch Henoch Kap. 6 f usf.)[2]. Nach den andern sind die Engel die Hüter der von Gott festgesetzten Unterordnung der Frau unter den Mann und richten als solche ihr Augenmerk darauf, ob die Frauen in der Gemeindeversammlung den Schleier tragen oder nicht.

Paulus bezieht sich mit den Worten *διὰ τοὺς ἀγγέλους* jedenfalls auf Gedankengänge, die den Korinthern aus seiner Predigt bekannt sind. Deshalb kann er sich so kurz fassen. Wir aber sind lediglich an den Kontext gewiesen. Aus ihm müssen wir jene Gedanken zu eruieren suchen. Es ist verfehlt, in den Text etwas hineinzulesen, was dem Zusammenhang nicht entspricht. Die Vorstellung aber, daß die Frauen irgend welcher Gefahr von seiten der Engel ausgesetzt seien, liegt nicht in der Linie der in den vorausgehenden Versen erörterten Gedanken. Das ist ein Argument, welches gegen Everling und Genossen schwer ins Gewicht fällt. Der Hinweis auf die Apokryphen und anderweitige außerbiblische Schriften vermag dasselbe nicht zu paralysieren. Zudem geht aus jenen Zeugnissen nicht hervor, daß das Urchristentum und das gleichzeitige Judentum die Vorstellung von einer jetzt vorhandenen Verführbarkeit der Engel durch Menschenfrauen gehabt hat. „Alle diesbezüglichen Stellen reden allein von einem Vorkommnis in der Urzeit, deuten aber nicht das geringste in Bezug auf eine Wiederholung solcher Vorkommnisse in der späteren Zeit oder in der Gegenwart an.“ [3]

Demgegenüber hat die traditionelle Auslegung weit mehr für sich. Sie nimmt in der größtmöglichen Weise auf den Zusammenhang Rücksicht. Von der Unterordnung des Weibes unter den Mann ist die Rede. Die Ehefrau hat die Pflicht, dies ihr Verhältnis zum Manne anzuerkennen. Sie soll die Anerkennung auch nach außen hin zum Ausdruck bringen. Deshalb *(διὰ τοῦτο)* soll sie den Schleier

---

[1] Everling a. a. O. 35 ff. Rich. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893, 157. Otto Pfleiderer, Das Urchristentum I[2], Berlin 1902, 308. Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk 23. J. Weiß, Der erste Korintherbrief 274 f u. a.

[2] Vgl. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs II: Die Pseudepigraphen des ATs, Tübingen 1900, 238 f.

[3] Bachmann a. a. O. 358, Anm. 2. Siehe auch F. Prat S. J., La théologie de Saint Paul II, Paris 1913, 93.

tragen, wenn sie betet oder prophezeit. Nun fragt man unwillkürlich: Wozu ist diese Bekundung von nöten? Hierauf antworten die Worte: διὰ τοὺς ἀγγέλους. Wegen himmlischer Wesen, welche die in der Schöpfung begründete Unterordnung des Weibes unter den Mann kennen [1] und im Namen Gottes deren Respektierung überwachen, ist diese Zeremonie notwendig.

Nunmehr läßt sich auch ein Urteil über das Verhältnis des ersten zum zweiten διά fällen. Das erste rekapituliert den theoretischen Grund für das Verschleiern, wie Paulus ihn in den Versen 7—9 dargelegt hat; das zweite weist darauf hin, daß diese Theorie auch praktische Bedeutung hat [2].

Was wir aus Vers 10 über die Engel erfahren, ist nach alledem folgendes: Sie sind zugegen bei den gottesdienstlichen Versammlungen. Vgl. dazu Psalm 138, wonach die Engel ebenfalls den Gottesdienst umgeben. Sie sind Wesen, die die Menschen an Würde und Macht überragen. Denn der Gedanke an sie ist geeignet, die Menschen zur Beobachtung göttlicher Gebote zu bewegen. Sie sind ausgerüstet mit göttlicher Autorität. Sie vermitteln zwischen Gott und den Menschen. Man wird erinnert an die Glaubensanschauung, daß die Engel die Werke der Menschen vor Gottes Thron tragen und den Menschen von Gott Lohn oder Strafe bringen (vgl. Tob 12, 12; Offb 8, 3; aus den alttestamentlichen Apokryphen griech. Baruchapokalypse 11; 12; 14 f) [3]. Daß speziell Schutzengel gemeint seien, läßt sich nicht beweisen [4]. Dagegen können wir erstmalig einen Zusammenhang zwischen Gesetz Gottes und Engeln feststellen.

---

[1] Vgl. L. Brun „Um der Engel willen" 1 Kor 11, 10, in Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums XIV, Gießen 1913, 305. Der ganze Aufsatz ist beachtenswert (a. a. O. 298—308).

[2] P. Ewald („Darum soll das Weib eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen": Neue Kirchliche Zeitschrift XI, Leipzig 1900, 507—513) meint das doppelte διά folgendermaßen erklären zu sollen: Man habe in Korinth der Entschleierung damit widersprochen, daß die Frauen sonst den Engeln preisgegeben würden. Paulus lasse demgegenüber den Zusammenhang der Schleierfrage mit den Engeln bestehen und wolle nur den Grund korrigieren, weshalb die Frauen um der Engel willen eine Macht auf dem Haupte haben müßten. Der wahre Grund bestehe darin, daß die Engel Hüter der Schöpfungsordnung seien. Ewald ordnet also das erste διά dem zweiten unter. Dieser Erklärung müßte man erst dann beipflichten, wenn die beiden διά nicht auf andere Weise besser verständlich würden.

[3] Kautzsch, Die Apokryphen u. Pseudepigraphen II 455 f.

[4] Prat, La théologie de Saint Paul I 165, Anm. 1.

Wenn wir die Geistwesen an unserer Stelle mit denen 4, 9 vergleichen, so ergibt sich ein Unterschied insofern, als wir es hier nicht mehr wie dort mit Engeln im allgemeinen, sondern mit sittlich guten Engeln zu tun haben. Nur solche können als Anwälte Gottes auftreten.

Eine wie hohe Meinung Paulus von den Engeln hat, bringt er noch einmal in 1 Kor sowie zweimal in Gal zum Ausdruck. In allen drei Fällen führt er die Engel zu dem Zwecke in den Zusammenhang ein, um dem auszusprechenden Gedanken einen Nachdruck zu verleihen.

1 Kor 13, 1: *Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.* — „Wenn ich in den Zungen der Menschen rede und der Engel, habe aber die Liebe nicht, so bin ich wie ein tönendes Erz oder ein klingendes Becken."

In der nämlichen Weise wie 4, 9 erscheinen hier Engel und Menschen als die beiden Gruppen, in welche die vernunftbegabte Schöpfung sich gliedert. Wie 11, 10 stehen die Engel erhaben über die Menschen da. Es wird angenommen, daß einer die Gabe der Glossolalie in ihrer höchsten Vollendung besäße. Er würde dann nicht nur in den Zungen der Menschen, sondern selbst in denen der Engel zu reden vermögen. Daß der Fall tatsächlich eintreten könnte, ist nicht gesagt. Vorausgesetzt aber ist, daß die Engel im Besitze von Geistesgaben sind, die der an Menschen verliehenen Gabe der Glossolalie entsprechen. Sie haben ebenfalls die Fähigkeit, das, was in ihrem Geiste sich vollzieht, äußerlich kundzugeben. Sie sind ebenfalls von Gott hoch begnadigt, analog jenen, die vom Heiligen Geiste mit Charismen beschenkt sind, und bringen unter dem Einfluß dieser Gnaden Wunderbares hervor. Ja sie besitzen diese Gaben in weit höherem Maße als die Menschen. Everling[1] erinnert an 2 Kor 12, 4, wonach Paulus, ins Paradies entrückt, Worte hörte, die kein Mensch auszusprechen vermag. Jedenfalls liegt das Lobsingen der Engel im Himmel (Offb 5, 11 f) in einer Linie mit den *γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων.* Direkt ausgesprochen freilich ist es nicht.

Gal 1, 8: *ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται (ὑμῖν) παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.* — „Aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkünden sollten, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht."

---

[1] A. a. O. 39.

So fest ist der Apostel von der Wahrheit und alleinigen Berechtigung des Evangeliums, das er den Galatern verkündet hat, überzeugt, daß er unbedenklich den Fluch ausspricht über alle, die anders lehren, und sollte gleich er, Paulus, selbst oder ein heiliger Engel es tun. Er will nicht etwa behaupten, daß tatsächlich einmal ein Engel ein mit dem christlichen nicht übereinstimmendes Evangelium bringen könnte, sonst müßte er ja ebenso mit *ἡμεῖς* die reale Möglichkeit statuieren, daß er selbst einmal unter die Irrlehrer gehen könnte, was offenbar absurd ist. Die Worte sind in höchster Erregung gesprochen und dementsprechend zu beurteilen (vgl. Gal 4, 15; Röm 8, 38; 9, 3 u. a.). Soviel aber setzen sie voraus, daß die Engel den Menschen göttliche Offenbarungen überbringen. Dafür sei verwiesen auf die beiden ersten Kapitel des Matthäus- und des Lukasevangeliums sowie auf die in Apg 27, 23 f von Paulus berichteten Worte: *παρέστη γάρ μοι ταύτῃ τῇ νυκτὶ τοῦ θεοῦ οὗ εἰμι, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος λέγων· μὴ φοβοῦ, Παῦλε· κ.τ.λ.* Paulus teilte auf der Fahrt nach Italien den übrigen Schiffsinsassen mit, daß keiner von ihnen zu Grunde gehen werde. So habe es ihm ein Engel Gottes in der Nacht geoffenbart[1].

Die Bestimmung *ἐξ οὐρανοῦ* läßt vermuten, daß es auch Engel gibt, die nicht im Himmel sind. Später werden uns solche begegnen. Es sind die bösen Engel.

Gal 4, 14: . . . *ἀλλὰ ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.* — „. . . sondern wie einen Engel Gottes nahmt ihr mich auf, wie Christum Jesum."

Gegen Everling[2] hält Verfasser an der Beziehung von *ἄγγελον θεοῦ* auf einen Engel fest. Paulus bedient sich einer gradatio ad maius: Nicht wie einen Menschen haben die Galater ihn aufgenommen, sondern wie einen Engel, ja wie Jesum selbst. Vielleicht liegt eine Reminiszenz an Gn 18 und 19 vor. Der Erwähnung der Engel an unserer Stelle liegt der Glaube zu Grunde, daß die Geister den Menschen erscheinen können. Daß es sich auch hier um den Gegensatz zwischen guten und bösen Engeln handelt, scheint nicht glaubhaft. Denn daß ihn die Galater nicht wie einen Teufel aufgenommen haben, braucht

---

[1] In dem *ἀνὴρ Μακεδών*, der dem Paulus nach Apg 15, 9 f in Troas des Nachts erschien und ihn inständig bat, nach Mazedonien zu kommen, hat man keinen Engel zu sehen. Es handelte sich lediglich um ein Traumgesicht, das Gott dem Apostel zu teil werden ließ (V. 10), um ihn zum Aufbruch nach Mazedonien zu bewegen.

[2] A. a. O. 76. Er übersetzt mit „Bote Gottes".

der Apostel nicht ausdrücklich auszuschließen. Die Genetivbestimmung ist vielmehr daraus zu erklären, daß *ἄγγελος* von Haus aus „Bote“ bedeutet. Vgl. Ps 91, 11: „Er hat seinen Engeln befohlen . . .“, sowie den oben zitierten Vers aus der Apostelgeschichte: „. . . ein Engel des Gottes, dem ich angehöre und diene“ (27, 23).

Der 1 Kor 11, 10 angedeutete Gedanke, daß die Engel den Menschen gegenüber als Anwälte des höchsten Gesetzgebers fungieren, tritt Gal 3, 19 deutlich zutage. Da wird uns eröffnet, daß das mosaische Gesetz durch Engel vermittelt worden ist.

Gal 3, 19 f: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* — „Was hat nun das Gesetz für eine Bedeutung? Um der Übertretungen willen wurde es hinzugefügt, bis daß der Same käme, dem die Verheißung galt, angeordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers. Der Mittler aber ist nicht eines einzigen, Gott aber ist einer.“

Paulus handelt davon, daß das Erbe nicht aus dem Gesetze komme, sondern aus der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung. Wenn dem so ist, dann entsteht die Frage, welches unter solchen Umständen überhaupt der Zweck und die Bedeutung des Gesetzes ist. Das tut V. 19 dar. Das Gesetz hat in den Augen des Apostels gewiß eine Bedeutung, aber nur eine relative. Es sollte den Menschen ihre Erlösungsbedürftigkeit recht fühlbar machen *(τῶν παραβάσεων χάριν)*. Eben deshalb hatte es nur so lange Geltung, bis der Erlöser kam. Es ist also der durch den Sohn Gottes eingelösten *ἐπαγγελία* gegenüber inferior und ist ihr untergeordnet. Das ergibt sich dem Apostel schon aus der Art und Weise, wie es promulgiert wurde. Gott ist seinem Volke bei der Gesetzgebung nicht unmittelbar gegenübergetreten, sondern hat sich der Vermittlung von Engeln bedient.

Diese Vorstellung ist im Keime schon Ex 19, 13 16 19 und 20, 18 (hebr. Text) enthalten. Dort ist von Posaunenschall als Einleitung der Ankunft Gottes die Rede. Von wem soll dieser Schall bewirkt sein, wenn nicht von Vernunftwesen, von Engeln? Außerdem ist möglicherweise Dt 33, 2 מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ zu lesen, was Myriaden von Heiligen, d. h. Engeln bedeuten würde[1], die Gott bei der Gesetz-

[1] Sicher ist diese Lesart nicht. Vgl. W. Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT[14], Leipzig 1905, 676, Spalte 2 oben.

gebung auf Sinai umgaben. Klar hervorgetreten ist der Gedanke der Engelvermittlung des Gesetzes erst in der alexandrinischen Theologie; den Anlaß dazu bildeten wohl die Naturerscheinungen, unter denen sich die Gesetzgebung vollzogen hat. Diese führte man auf Engel zurück, wie man sich überhaupt nicht selten die Vorgänge in der Natur durch Engel hervorgerufen dachte (siehe unten bei *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* über jüdische Elementarengel)[1].

Dt 33, 2 übersetzt die LXX die Worte מִימִינוֹ אֵשְׁדָּת לָמוֹ mit *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ*[2], Ps 68, 18 die Worte אַלְפֵי שִׁנְאָן („Tausende der Wiederholung“, geht auf die רֶכֶב אֱלֹהִים = Kriegswagen Gottes) mit *χιλιάδες εὐθηνούντων* (milia laetantium). Nach der LXX also sind bei der Promulgation des Gesetzes unzweifelhaft Engel zugegen; ja noch mehr: sie sind dabei auch in Tätigkeit. Von da bis zu der Vorstellung, daß Gott das Gesetz selbst durch Engel angeordnet hat, ist der Schritt nicht mehr weit. Zur Zeit, da die Schriften des Neuen Testamentes entstanden, war die Engelvermittlung des Gesetzes allgemein anerkannt. Sie ist biblisch (außer Gal 3, 19 noch Apg 7, 38 53 und Hebr 2, 2) wie außerbiblisch bezeugt. Man gedachte ihrer besonders dann, wenn es galt, die Erhabenheit des mosaischen Gesetzes hervorzuheben. Deshalb erwähnt sie Stephanus (Apg 7), deshalb auch Josephus Flavius[3] und der Midrasch zum Exodus[4]. Anders Paulus. Er folgert aus der Engelvermittlung des Gesetzes dessen Unvollkommenheit. Ihm ist es, wie Theodor Zahn[5] mit Recht bemerkt, nicht um den Gegensatz des mosaischen Gesetzes zu den Gesetzen anderer Völker zu tun, wie den Juden — in dieser Beziehung gilt auch ihm das Gesetz als einzig dastehend — sondern um den Gegensatz zu der durch den „Samen“ erfolgten Offenbarung Gottes. Der Apostel argumentiert wie folgt: das Gesetz kann nicht die vollkommene, endgültige Offenbarung Gottes sein, denn dann müßte Gott bei der Promulgation desselben unmittelbar gewirkt haben, aber nicht durch dritte Personen. Man erkennt jetzt, wie

---

[1] Biblisch bestätigt ward jene Auffassung nur, soweit außergewöhnliche Naturereignisse in Betracht kommen (siehe unten zur Kritik der *στοιχεῖα* als jüdischer Elementarengel).

[2] Der hebräische Text ist an dieser Stelle verderbt. אשדת muß in zwei Worte zerlegt und für דָּת (was „königliche Verordnung“, „Gesetz“ heißen würde) לַפִּדֹת oder יְקֹדֶת (von יקד = brennen) eingesetzt werden. Vgl. Gesenius a. a. O. 153, Spalte 2. [3] Vgl. Dibelius, Geisterwelt 27.

[4] Vgl. C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken II, Gießen 1904, 78.

[5] Der Brief des Paulus an die Galater (Kommentar zum NT von demselben) IX, Leipzig 1905, 174 f.

die Worte διαταγεὶς δι' ἀγγέλων mit der Argumentation Pauli zusammenhängen[1].

Den gleichen Zweck wie mit dem Hinweis auf die Engel verfolgt der Apostel mit dem Hinweis auf den μεσίτης. Auch der ist von einigem Interesse. Es fragt sich nämlich, ob er als Vertreter der Engel aufzufassen ist[2]. Dibelius kommt zu dieser Ansicht auf Grund der Erklärung, die er V. 20a gibt. Hinter dem Mittler, so versteht er diesen Vers, steht nicht eine Person; denn eine Einzelperson kann sich nicht durch einen Mittler vertreten lassen, sondern nur eine Vielheit von Personen, d. h. die Engel. Diese Auslegung ist abzulehnen. Denn einmal ist der μεσίτης kein Vertreter, sondern ein Mittler im eigentlichen Sinne des Wortes. Moses' Aufgabe bestand darin, zwischen Gott und dem Volke zu vermitteln, nicht aber darin, irgend jemand zu vertreten. Vgl. Lv 26, 46: „Dies sind die Satzungen und Gebote und Gesetze, die der Herr zwischen sich und den Söhnen Israels am Berge Sinai durch Moses gab" — und Dt 5, 5: „Ich stand zwischen dem Herrn und euch. . . ." Abgesehen davon ist die Behauptung, eine Einzelperson könne sich nicht durch einen Mittler vertreten lassen, nicht richtig[3]. Deshalb hat man V. 20 folgendermaßen zu verstehen: Ein Mittler setzt immer zwei Parteien voraus, die miteinander einen Vertrag schließen. Bei einer einseitigen Entschließung bedarf es keines Mittlers. Wenn nun das Gesetz in die Hand eines μεσίτης gelegt wurde, so folgt daraus, daß sich am Sinai zwei Parteien gegenüberstanden: Gott und das Volk. Sie gingen miteinander einen Bund ein. Alles, was Gott dem Volke in Verbindung mit der Gesetzgebung versprach, war infolgedessen in seiner Verwirklichung nicht allein von Gott, sondern auch vom Volke abhängig. Es war dadurch bedingt, daß Israel die ihm bei der Bundesschließung auferlegten Verpflichtungen erfüllte, daß es das Gesetz getreulich beobachtete. Dieser Gedanke liefert dem

[1] F. S. Gutjahr (Die Briefe des heiligen Apostels Paulus I. Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater, Graz 1904, 293) behauptet zu Unrecht, daß sie nur nebenbei ausgesagt seien.

[2] So Dibelius a. a. O. 25f und Hans Lietzmann, Handbuch zum NT III. Die Briefe des Apostels Paulus I. Die 4 Hauptbriefe, Tübingen 1910, 244.

[3] Das fühlt z. B. Zahn a. a. O. 176f. Deshalb legt er den Ton auf den Artikel ὁ: der Mittler, wie Moses einer war, vertritt immer viele. Aber der Artikel soll den Begriff nicht in seinem Umfange einschränken, sondern ihn im Gegenteil in seinem vollen Umfange darstellen. — Lietzmann (a. a. O. 244) hilft sich kurzweg damit, daß er auf seiten des Apostels einen „Irrtum" oder ein „flüchtiges Versehen" annimmt.

Apostel einen neuen Beweis für die Inferiorität des Gesetzes gegenüber der *ἐπαγγελία* und für seine vorübergehende Geltung. Das Gesetz vermöge die *κληρονομία* nicht zu bringen. Denn die Menschen halten den Bund nicht, den Gott mit ihnen geschlossen hat. Also muß es abgetan werden, wenn das Erbe überhaupt kommen soll. Die *ἐπαγγελία* aber bringt die in Aussicht gestellten Gnadengüter ganz gewiß. Denn bei ihr steht Gott keine Gegenpartei gegenüber wie beim Gesetze. Bei ihrer Einlösung ist Gott infolgedessen von niemand abhängig. „Gott ist nur einer." Und Gott erfüllt, was er verspricht. Deshalb muß die *κληρονομία* aus der Verheißung kommen[1].

Aus alledem folgt, daß der *μεσίτης* unmöglich als Vertreter der Engel betrachtet werden kann. Moses vermittelt zwischen Gott und dem Volke Israel, oder, wenn man will, zwischen den Engeln und dem Volke. Denn Gott wirkt am Sinai durch die Engel. Der Apostel hält es für einen unvollkommenen und deshalb nur eine Zeitlang andauernden Zustand, daß Gott sich den Menschen durch Engel kundgibt.

Daraus geht hervor, daß die Engel an der Verwirklichung der *ἐπαγγελία* nicht so beteiligt sind wie an der Gesetzgebung, mit andern Worten: daß sie im Neuen Bunde nicht mehr die Rolle spielen wie im Alten Bunde. Da wirkt Gott unmittelbar. Daß die Engel im neuen Gottesreiche überhaupt nichts mehr zu tun haben, ist damit nicht gesagt. Es liegt kein Widerspruch vor mit unserer Erklärung von 1 Kor 11, 10. Nur ist zwischen der früheren und der jetzigen Tätigkeit der himmlischen Geister ein Unterschied. Worin dieser gelegen ist, wird nach Besprechung zweier Stellen aus den Thessalonicherbriefen klar werden, die die Engel mit der Parusie Christi in Verbindung bringen.

2 Thess 1, 7: *(εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι . . .) καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ* — „(wenn anders es bei Gott gerecht ist . . .) euch, den Bedrängten (als Entgelt) mit uns Ruhe (zu verleihen), wenn der Herr Jesus vom Himmel her sich offenbaren wird, umgeben von Engeln seiner Macht."

Wie bei der Gesetzgebung am Sinai Engel zugegen waren, so werden solche einst Christum umgeben, wenn er wiederkommen wird,

---

[1] Ähnlich erklären V. 20 Aloys Schaefer, Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater (Die Bücher des NT I), Münster 1890, 295 ff; Gutjahr a. a. O. 293—295; Prat a. a. O. I 249; Pfleiderer a. a. O. I 144, Anm.

die Welt zu richten. Das ist ein Gedanke, den auch die Evangelien bezeugen (Mt 16, 27; 24, 31; 25, 31. Mk 13, 27. Lk 9, 26). Er trägt dazu bei, Christi göttliche Majestät recht hervortreten zu lassen. Paulus nennt die Engel *ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ*, weil sie der Welt die Machtbefehle des Weltenrichters übermitteln. Wie Gal 4, 14 schimmert hier die ursprüngliche Bedeutung von *ἄγγελος* = Bote durch. Zum Verständnis der Wendung vergegenwärtige man sich Mt 24, 31. Mk 13, 27. Dort ist gesagt, daß der Menschensohn *μετὰ δυνάμεως (πολλῆς) καὶ δόξης (πολλῆς)* kommen wird, und unmittelbar darauf heißt es, daß er seine Engel senden wird, um durch sie die Auserwählten von den vier Winden zu sammeln. Christus wird also nach Mt und Mk durch die Engel Machtwirkungen hervorbringen. Dasselbe wird Paulus mit den Worten *ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ* ausdrücken wollen. Wie am Sinai, so werden sich die Engel auch bei der Parusie nicht rein passiv verhalten, sie werden aktiv sein. Von einem einzelnen Engel lehrt dies ausdrücklich die folgende Stelle.

1 Thess 4, 16: *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ* ... „Denn der Herr selbst wird im Befehlsrufe, unter dem Schall der Stimme eines Erzengels und dem Klange der Posaune Gottes, vom Himmel herabsteigen."

Unter den himmlischen Geistern, die mit Christus erscheinen, befindet sich ein Erzengel. Zum ersten Male unterrichtet uns Paulus darüber, daß es unter den Engeln höhere und niedere gibt. Höhere Engel treten uns schon im Alten Testament (Tob 12, 15. Dn 10, 13; 12, 1) wie auch sonst im Neuen Testament (Lk 1, 19. Offb 4, 6 ff; 8, 2 6 usf.) entgegen. Sehr oft kommen solche in den Apokryphen (z. B. im Buch Henoch) vor.

Man hat danach gefragt, welchen Erzengel Paulus meint. Wenn auch nichts darauf ankommt, so darf man doch eine solche Frage nicht einfachhin als töricht bezeichnen[1]. Viele denken an den Erzengel Michael. Dieser ist im Buche Daniel als hervorragender Engel genannt (10, 13: Michael, einer von den ersten Fürsten. 12, 1: Michael, der große Fürst). Im Neuen Testament begegnet man ihm Jud 9. Offb 12, 7. Er ist der Schutzgeist des Volkes Israel. Dn 12, 1 heißt es von ihm, daß er einstmals sich erheben wird. Wie sich aus V. 1—3 ergibt, ist die Zeit, wo das geschehen wird, die

[1] So tut es G. Wohlenberg, Der erste und zweite Thessalonicherbrief (Kommentar zum NT von Th. Zahn XII)², Leipzig 1909, 104 f.

Zeit des Weltendes (Rettung der aus dem Volke Israel Auserwählten; Auferstehung des Fleisches; ewiges Leben und ewige Schmach). Also schon nach dem Buche Daniel soll Michael am Ende der Tage erscheinen. „Als Engel des Volkes“, sagt Wilhelm Bousset[1], „spielt er eine entscheidende Rolle im Gerichte. Er streitet in den letzten Tagen für sein Volk.“ So ist es denn sehr wahrscheinlich, daß Paulus ihn im Auge hat. Michael wird seine Stimme ertönen lassen. Es ist nicht zutreffend, wenn Ernst von Dobschütz[2] behauptet, der Apostel denke nicht daran, neben Christi Befehlswort noch einen Erzengelruf zu stellen, sondern charakterisiere jenes nur nach seiner Stärke durch dieses geläufige eschatologische Bild. An wen die *φωνὴ ἀρχαγγέλου* sich richtet, ist nicht gesagt. Aber es sind doch wohl nicht die Engel, die Michael zur Begleitung des Herrn aufruft[3], sondern vielmehr die Menschen, denen er die Ankunft des Herrn verkündet. Wenn auch der Trompetenton, der alsdann zu hören sein wird, auf angelische Wirksamkeit zurückgehen sollte, dann sicherlich nicht auf die Michaels allein, sondern aller Engel, die mit Christus kommen. Vgl. Mt 24, 31: *ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης*. Das Signal gilt in erster Linie den Toten, die sich aus ihren Gräbern erheben sollen (1 Kor 15, 52).

Aus den Thessalonicherbriefen zitieren manche noch I 3, 13 als Beleg für die Gegenwart der Engel bei der Parusie[4]. Sie verstehen die dortigen Worte: *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ* von den Engeln. Es ist richtig, deß *ἅγιοι* in der LXX und vor allem in den Apokryphen im Sinne von *ἄγγελοι* vorkommen. Allein ob dem auch im Neuen Testament so sei, ist zum mindesten zweifelhaft[5]. Paulus versteht sonst nirgends unter *ἅγιοι* Engel[6]. Deshalb verdient die Beziehung auf die Gläubigen den Vorzug, zumal da auch der Zusammenhang darauf hinführt. Der Apostel wünscht, daß „die Herzen“ der Thessalonicher „untadelig“ seien „in Heiligkeit“ „bei der Wieder-

---

[1] Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter[2], Berlin 1906, 376.

[2] Die Thessalonicherbriefe (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer)[7] X, Göttingen 1909, 195 f.

[3] Gegen Tillmann a. a. O. 154.

[4] Dibelius a. a. O. 31 und Heinr. Jul. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie[2], herausgeg. von A. Jülicher u. W. Bauer II, Tübingen 1911, 211.

[5] F. S Gutjahr (Die Briefe des heiligen Apostels Paulus. I: Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater[2], Graz u. Wien 1912) stellt diesen Gebrauch für das NT in Abrede. Doch könnte man vielleicht Jud 14 dafür anführen.

[6] Vgl. Tillmann a. a. O. 151.

kunft unseres Herrn Jesus mit allen seinen Heiligen". Nur die Heiligen werden bei der Parusie mit Christus vereinigt sein. ἁγίων weist also auf ἁγιωσύνῃ zurück. πάντων anderseits deutet hin auf das Folgende. In Kap. 4 will Paulus auseinandersetzen, daß auch die Entschlafenen den Tag der Parusie erleben werden (V. 13 ff). Alle Gläubigen, so hebt er deshalb schon jetzt hervor, ob lebendig, ob tot, werden sich an jenem großen Tage um Christus versammeln. Nur eine Schwierigkeit besteht bei dieser Auffassung der ἅγιοι: Man sieht nicht leicht ein, wie die Gläubigen sich im Gefolge des aus der Höhe herniedersteigenden Christus befinden können. Diejenigen, die bei der Wiederkunft des Gottmenschen noch leben, sind ja doch auf der Erde, und auch die Seelen der im Herrn Entschlafenen, die bereits im Himmel sind (vgl. Offb 7, 9 f), werden schon vor Christus auf die Erde zurückkehren. Denn nach 4, 16 geht der Ankunft Christi die Auferstehung der Toten voraus, und man nimmt unwillkürlich an, daß dieselbe sich hienieden vollzieht, wo die Leiber der Verstorbenen ruhen. Diese Schwierigkeit läßt sich jedoch überwinden. 4, 17 erfahren wir, daß die noch Lebenden mit den Auferstandenen Christo in die Luft entgegengerückt werden, allem Anscheine nach, um mit ihm wieder zur Erde hinabzuschweben. So kommt denn der Gottmensch in der Tat in Begleitung aller seiner Gläubigen zur Erde nieder. Paulus wird 3, 13 nur die Ankunft auf der Erde, nicht aber die Herkunft aus dem Himmel im Sinne haben[1].

Nur zwei Stellen aus den Thessalonicherbriefen zeugen also für die Teilnahme der Engel an der Parusie (II, 1, 7 und I, 4, 16). Aber sie genügen, um zu erkennen, wie der oben konstatierte Gegensatz zwischen Gal 3, 19 und 1 Kor 11, 10 sich ausgleicht. Im Alten Bunde traten die Engel den Menschen als Bevollmächtigte Gottes des Vaters selbst gegenüber. Das hat jetzt aufgehört. Was die Engel im Neuen Bunde wirken, das wirken sie in Unterordnung unter Gott den Sohn, den wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der steht jetzt an der Stelle, an welcher sie im Alten Bunde standen. Trotzdem hat Paulus auch von dem jetzigen Zustande der Engel eine hohe Meinung.

Die untergeordnete Bedeutung der Engel Christo gegenüber unbeschadet ihrer hohen Würde und Vollkommenheit beleuchten zwei Stellen des ersten Timotheusbriefes: 1 Tim 3, 16: *καὶ ὁμολογουμένως*

---

[1] Anders sucht Wohlenberg (a. a. O. 86) die Schwierigkeit zu beseitigen.

μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ. — „Und zugestandenermaßen groß ist das Geheimnis der Frömmigkeit. Denn er erschien im Fleische, ward gerechtfertigt im Geiste, von Engeln geschaut, verkündet unter den Völkern, fand Glauben in der Welt, ward aufgenommen in Herrlichkeit."

Der Apostel will seinen Lesern die Größe und Erhabenheit der christlichen Heilswahrheit zum Bewußtsein bringen. Zu dem Zwecke weist er auf sechs Momente aus dem Leben und der Verherrlichung Christi hin[1], mit dem ja die christliche Wahrheit steht und fällt. Die sechs Sätzchen wird man am besten als einander koordiniert ansehen[2]. Gottes Sohn ward Mensch. Im Geiste, d. h. in der Kraft des in ihm wohnenden göttlichen Geistes, ward er als Gottes Sohn bestätigt. Solche Bestätigungen waren seine Wunder, vor allem seine Auferstehung. Danach kam er *ἀγγέλοις* zu Gesicht; die Apostel begannen seine Lehre unter den Völkern zu verkündigen; der Glaube nahm in der Welt seinen Anfang. Christus aber fuhr auf zum Himmel und thront nun zur Rechten des Vaters in Herrlichkeit (*ἀνελήμφθη, κ. τ. λ.*). Die *ἄγγελοι* sind nicht etwa die menschlichen Heilsboten, die der Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt wurden[3], sondern Engel[4]. Ihre Erwähnung ist recht gut geeignet, die Erhabenheit des Geheimnisses der Frömmigkeit darzutun. Es ist in den Worten *ὤφθη ἀγγέλοις* anscheinend der Gedanke enthalten: Sogar so hochstehenden Wesen, wie es die Engel sind (man beachte das Fehlen des Artikels!), bereitet das Schauen des verklärten und erhöhten Gottmenschen Lust und Freude. Nicht ein sinnliches, sondern ein intellektuelles Schauen hat Paulus im Sinne, ein tieferes Eindringen in die Geheimnisse Christi (vgl. 1 Petr 1, 12). Daß den

---

[1] Man lese *ὅς* = *Χριστός*, nicht *θεός* oder *ὅ*!

[2] Es sind die verschiedensten Gruppierungen für die Sätzchen vorgeschlagen worden. Doch keine von ihnen kann voll befriedigen. So wie wir erklären Bernhard Weiß, Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus (Kritisch-exeget. Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer) [7] XXII, Göttingen 1902, 156 und Max Meinertz, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus, Berlin 1913, 41.

[3] So Chr. K. v. Hofmann, Die Heilige Schrift NT VI (1874) 129 f; Alfred Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903, 118 ff u. a. Neuestens G. Hillner, Ein Loblied der Größe Christi, in Mitteilungen u. Nachrichten f. d. ev. Kirche in Rußland LXV 1—6. Zitiert nach Biblische Zeitschrift von Joh. Göttsberger und Jos. Sickenberger XI, Freiburg i. Br. 1913, 438.

[4] So Everling a. a. O. 115; Dibelius a. a. O. 178 ff; B. Weiß, Die Briefe an Tim. u. Tit 158; Meinertz a. a. O. 41 u. a.

Engeln die Menschwerdung des Sohnes Gottes ursprünglich verborgen gewesen sei, liegt in den Worten des Apostels nicht[1]. Nur soviel ist vorausgesetzt, daß das Wissen der Geister ein unvollkommenes (vgl. Mk 13, 32), aber der Vervollkommnung fähiges ist, und daß ihr Erkennen wie das der Menschen ein sukzessives ist. Vorher kannten sie den Gottmenschen nur in seiner Niedrigkeit. Mit seiner Auferstehung aber begann er sich ihnen als den über alle Kreaturen erhöhten zu offenbaren und zeigt sich ihnen als solchen von da an für alle Zukunft. Letzteres soll die Vergangenheitsform nicht ausschließen; ist ja doch auch das *κηρύσσεσθαι* und *πιστεύεσθαι* ein bis zum Ende der Welt sich fortsetzendes.

1 Tim 5, 21: *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.* — „Ich beschwöre dich vor dem Angesichte Gottes, Christi Iesu und der auserwählten Engel, daß du dies beobachtest, frei von Vorurteil, indem du nichts tust nach persönlicher Zuneigung."

Paulus gibt seinem Schüler Timotheus Richtlinien für sein Verhalten angeschuldigten Presbytern gegenüber an (V. 19 f). Um ihm den Ernst seiner Anweisung zum Bewußtsein zu bringen, läßt er Gott, Christum und die Engel als Zeugen auftreten. Wie 1 Kor 4, 9; 11, 10 liegt auch hier die Vorstellung zu Grunde, daß die Engel das Tun der Menschen beobachten, und daß sie vor allem an deren sittlichem Tun ein Interesse haben. Sie werden als Rächer gegen Timotheus auftreten, wenn er sich nicht an das Mahnwort seines Meisters hält. Christus wird ihn richten, und dabei werden die Engel mitwirken. Der Gedanke an das Weltgericht liegt sehr nahe. Vgl. 2 Tim 4, 1, wo Paulus ausdrücklich den zum Zeugen anruft, der kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Es sind bevorzugte Engel, die der Apostel anruft. Denn offenbar ist zu übersetzen: vor den auserwählten Engeln[2], und nicht: vor den Engeln der Auserwählten. In *ἐκλεκτοί* aber nur ein Epitheton ornans zu erblicken, welches der Feierlichkeit wegen und zur Verstärkung des Ausdrucks beigefügt sei[3], scheint wenig für sich zu

[1] Gegen Dibelius a. a. O. 180: „Bei seiner Menschwerdung war Christus den Engelmächten verborgen geblieben."

[2] Henoch 39, 1 werden auch Engel „Auserwählte" genannt (vgl. Kautzsch a. a. O. II 259).

[3] So Johannes Ev. Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg i. Br. 1907, 125.

haben. Freilich wird man nicht an den Gegensatz von guten und bösen Engeln, sondern an den von höheren und niederen zu denken haben.

Nachdem wir über die Teilnahme der Engel am Weltgericht, sowie auch einigermaßen über ihr Verhältnis zu Christus unterrichtet sind, wird es möglich sein, eine Stelle aus dem ersten Korintherbrief richtig zu beurteilen, an welcher gesagt ist, daß die Heiligen Engel richten werden. 1 Kor 6, 2 f: *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτιγε βιωτικά;* — „Oder wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, seid ihr dann zu schlecht für so geringfügige Rechtshändel? Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden, geschweige denn über Mein und Dein?“

Korinthische Christen hatten sich bei Rechtshändeln mit Glaubensgenossen an das heidnische Gericht gewendet. Paulus führt seinen Lesern das Unsinnige einer solchen Handlungsweise vor Augen durch den Hinweis auf Wahrheiten, die ihnen aus seiner Predigt bekannt sind und die er deshalb nur anzudeuten braucht. Die Heiligen, d. h. die Christgläubigen, werden am Ende der Welt den *κόσμος* richten. Sie werden sogar über Wesen, die ihnen der Natur nach überlegen sind, über Engel, zu Gericht sitzen. Und da sollten sie es nicht wert sein, daß man so geringfügige Rechtsstreitigkeiten wie die vorliegenden vor ihnen austrägt?

Man hat die *ἄγγελοι* von einer bestimmten Art von Geistwesen verstehen wollen und hat an die bösen Geister[1], an gottfeindliche Mächte[2], an Völkerengel[3] gedacht. Gewiß haben außer den Menschen am Jüngsten Tage in erster Linie die bösen Geister ein Gericht zu erwarten, da ihre jetzige Bestrafung nur eine vorläufige ist. Vgl. 2 Petr 2, 4. Jud 6[4]. Aber die damalige Zeit wußte auch von einem Gericht über gute Engel. Man denke an Henoch (61, 8 f), wo es heißt: „Der Herr der Geister setzte den Auserwählten auf den Thron seiner Herrlichkeit, und er wird alle Werke der Heiligen oben in den Himmeln richten und mit der Wage ihre Taten wägen.

---

[1] So die alten griechischen Erklärer und eine Reihe neuerer Exegeten. Vgl. Aloys Schaefer, Der erste und zweite Brief an die Korinther (Die Bücher des NT II), Münster 1903, 107, Anm. 5.

[2] So Kabisch a. a. O. 254. [3] So Dibelius a. a. O. 10 ff.

[4] Aus den atl. Apokryphen vgl. Hen. 10, 4 ff; 12 ff; 19, 1; 55, 4 (Kautzsch II 242 ff 250 267) und Jub. 5, 10 ff (Kautzsch II 48 f).

Wenn er sein Angesicht erheben wird, um ihre verborgenen Wege nach dem Worte des Namens des Herrn der Geister und ihren Pfad nach dem Wege des gerechten Gerichts des Herrn der Geister zu richten, dann werden alle mit einer Stimme reden, preisen, erheben und loben den Namen des Herrn der Geister."[1] Ein Gericht über heilige Engel hat ebenso einen Sinn wie ein solches über tugendhafte Menschen. Dann aber liegt kein Grund vor, die *ἄγγελοι* auf eine bestimmte Gruppe von Geistern festzulegen. Man wird das artikellose Nomen ebenso wie den *κόσμος* in seiner Allgemeinheit belassen müssen. Einschlußweise sind gute wie böse Engel gemeint[2].

Die himmlischen Geister sind demnach nicht nur deswegen bei der Parusie zugegen, um Christi Machtbefehle zu vollstrecken, sondern auch deshalb, um einen Urteilsspruch über sich ergehen zu lassen.

Es könnte befremden, daß das Gericht von Menschen vollzogen werden soll. Ist denn das nicht Sache Christi, des Weltenherrschers? Er überragt alle Engel. Sie stehen zu ihm im Verhältnis von Untergebenen. Er kann sie also ebensogut wie die Menschen ins Gericht fordern. Und in der Tat ist auch er im Sinne Pauli der eigentliche Richter der Engel wie der Menschen. Das *κρίνειν* der Heiligen ist nur ein Mitrichten mit ihm. Wir müssen bedenken, wie innig die Gläubigen mit Christo verbunden sind. Sie haben alles mit ihm gemein; sie tuen alles mit ihm; sie herrschen mit ihm. Sie sind also gleichsam ebenso wie er über alle Geschöpfe, selbst über die Engel, erhaben (vgl. dazu Röm 6, 8; 8, 17; 1 Kor 3, 22 f; Gal 4, 5 ff; Eph 2, 6; 3, 10)[3]. Sollte da Paulus nicht auch das Gericht, das Christus am Ende der Zeiten halten wird, als ihr Gericht bezeichnen dürfen? Das kann er um so mehr, als ja das Weltgericht in der Hauptsache nur in der Sonderung der vor dem Gottmenschen Versammelten in zwei Gruppen und in der Verkündigung eines allgemein gehaltenen, summarischen Urteils bestehen wird (vgl. Mt 25, 34 41). Das Jüngste Gericht hat nicht den Zweck, eines jeden einzelnen Unschuld oder Schuld zu eruieren und für jeden einzelnen Lohn oder Strafe zu bestimmen. Die Entscheidung darüber ist längst gefallen. Es soll nur das Gute und das Böse sowie die Vergeltung, die es

---

[1] Kautzsch II 270 f.

[2] Auch an die guten Engel denkt z. B. Tillmann a. a. O. 163. Ganz allgemein läßt *ἀγγέλους* auch Bachmann, Der erste Brief an die Korinther 229. Wenig befriedigt bei ihm jedoch die Auffassung der Engel als der „Repräsentanten und leitenden Faktoren der Weltbewegung".

[3] Vgl. auch Prat a. a. O. I 145.

nach sich zieht, vor aller Welt offenbaren (Röm 2, 16. 1 Kor 4, 5) und die endgültige Belohnung bzw. Bestrafung herbeiführen. Bei einem derartigen Gerichtsakt besagt das Mitrichten der Heiligen nicht mehr, als daß sie in den Urteilsspruch des Weltenrichters einstimmen werden, und dies nicht bloß innerlich, sondern in einer äußerlich wahrnehmbaren Art und Weise[1].

So folgt denn für den Apostel das Engelgericht aus der Stellung der Geister zu Christus, der Vollzug desselben durch Menschen aus dem Verhältnis der Heiligen zu Christus. Daß Paulus auch noch auf den Völkerengelglauben Bezug nehme, ist wenig wahrscheinlich[2]. Niemand beweist uns, daß er „an gewissen Stellen des Alten Testamentes, die von Israels Feinden, den Heiden, redeten, in erster Linie an deren Schutzherren, die Völkerengel, dachte“.

Die Worte *ἀγγέλους κρινοῦμεν* werden später von den sog. Paulusakten aufgegriffen. Acta Theclae 6 heißt es: „Selig sind, die um der Liebe Gottes willen das Wesen der Welt verlassen haben; denn sie werden über Engel richten und zur Rechten des Vaters gesegnet werden.“ [3]

Ein Geistwesen, welches den in diesem Abschnitte behandelten Engeln gleichartig ist, begegnet uns auch in dem *ὀλοθρευτής* 1 Kor 10, 10. Der dortige „Verderber“ ist ein Sachwalter Gottes wie die Engel 1 Kor 11, 10; er tritt auf als ein Rächer der beleidigten Majestät Gottes, wie es 1 Tim 5, 21 von den himmlischen Geistern angedroht wird. Im Namen Gottes streckt er eine Anzahl Israeliten auf dem Wüstenzuge nieder. *μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν, καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ.* — „Auch murret nicht, wie einige von ihnen murrten und durch den Verderber zu Grunde gingen.“

Paulus warnt die Korinther davor, ihre Begierde auf sündhafte Dinge zu richten (vgl. V. 6). Zu dem Zwecke weist er sie hin auf eine Reihe von Strafgerichten Gottes im Alten Testament. Sie sollen beispielsweise nicht gegen diejenigen murren, die ihnen von Gott als Lehrer der Wahrheit gesetzt sind. Sonst könnte es ihnen ergehen wie einigen auf dem Wüstenzuge. Man ist sich nicht einig darüber, ob der Apostel sich auf Nm 14, 2 f oder 17, 6 ff (nach der LXX

---

[1] Vgl. über das Mitrichten der Heiligen Tillmann a. a. O. 163 und sein Zitat aus Atzberger, Eschatologie.

[2] Gegen Dibelius a. a. O. 11.

[3] Siehe Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, 370.

16, 41 ff) bezieht. Nach der ersteren Stelle hat das Volk Israel gemurrt, als es den ungünstigen Bericht der Kundschafter vernommen hatte. Als Strafe dafür sollten alle Männer von zwanzig Jahren an in der Wüste sterben (V. 22 f 29). Die Kundschafter aber, die das Volk zum Murren veranlaßt hatten, wurden vor dem Angesichte des Herrn geschlagen (V. 36 f). An der zweitgenannten Stelle wird berichtet, daß das Volk wider Moses und Aaron murrte (V. 6 LXX 41) und daß deshalb 14 700 Mann vom Herrn geschlagen wurden (V. 14 LXX 49). Ob wir nun den Apostel die Begebenheit aus dem 14. oder die aus dem 17. (16.) Kapitel zitieren lassen, Schwierigkeiten sind in jedem Fall vorhanden. An beiden Stellen murrten nicht bloß „einige“, sondern das Volk. Die Strafe erstreckt sich das eine Mal auf eine ganze Generation, das andere Mal auf 14 700 Mann. Immerhin darf man *τινὲς* nicht allzu wörtlich nehmen. Denn in Vers 7 spricht Paulus auch von „einigen“, trotzdem er sich bewußt ist, daß „das Volk sich setzte, zu essen und zu trinken“.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß an keiner der beiden Numeri-Stellen von einem *ὀλοθρευτής* die Rede ist.

Allem Anscheine nach spielt Paulus auf den im 17. (16.) Kapitel erzählten Vorfall an. Denn einmal kann eine bestimmte Zahl von Menschen immer noch eher als *τινὲς* bezeichnet werden denn eine ganze Generation. Auch handelt es sich in Nm 17 (16) um ein gewaltsames Todeslos, was zu dem Ausdruck *ἀπώλοντο* besser paßt als ein natürliches Sterben[1]. Die Einführung des *ὀλοθρευτής* ist eine Kommentierung des alttestamentlichen Textes. Schon im hebräischen Alten Testament treten bisweilen Geister als Organe des göttlichen Zornes auf (2 Sm 24, 16. 1 Chr 21, 12 ff. Is 37, 36). Sie gewannen an Bedeutung durch die LXX. Sie gibt beispielsweise הַמַּשְׁחִית in Ex 12, 23 mit *ὁ ὀλοθρεύων* wieder. Auch mit dem auf das Murren Nm 17, 6 folgenden Strafgericht bringt sie den *ὀλοθρεύων* in Verbindung (Weish 18, 25)[2]. So nimmt es uns nicht wunder, wenn Paulus ein Gleiches tut. Wie der LXX, so ist auch ihm der „Verderber“ ein Geistwesen, nicht eine bloße Personifikation des göttlichen Zornes oder eine menschliche Person. Es fragt sich nur, zu was für Geistern er ihn rechnet. Nach Kabisch[3], Dibelius[4] u. a.

---

[1] Diesen Grund führt Heinrici an a. a. O. 299.

[2] Den Anlaß dazu bildeten gewiß die Worte in V. 11: כִּי יָצָא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי י״י. Man ließ den göttlichen Zorn sich in einem Engel verkörpern.

[3] A. a. O. 160 f. [4] A. a. O. 43 f.

zählt er ihn zu den Teufeln. Nach Everling[1], B. Weiß[2], Bachmann[3] u. a. dachte er an einen himmlischen Engel. Letzteres ist unstreitig das Richtige. Denn man muß bis zum Erweise des Gegenteils annehmen, daß Paulus die Nm-Stelle so auslegt, wie es dem Vorstellungskreise der alttestamentlichen Schriften am meisten entspricht. Das Alte Testament aber schreibt die Ausführung der göttlichen Strafgerichte in der Regel guten Engeln zu[4]. Erst in den alttestamentlichen Apokryphen werden die bösen Strafengel häufig. Nur dann müßte man annehmen, Paulus habe den Verderber als einen bösen Geist angesehen, wenn zu seiner Zeit nur mehr böse Strafengel bekannt gewesen wären. Das ist aber nicht der Fall. Wenngleich in der Zeit nach Abschluß des alttestamentlichen Kanons sehr oft Teufel als Organe der göttlichen Strafgerechtigkeit auftreten[5], so ist das in jener Zeit doch nicht das Ausschließliche. Im Buche Henoch finden sich gute und böse Strafengel nebeneinander (erstere 62, 11; 66, 1 f)[6]. Gute begegnen uns auch in der Geheimen Offenbarung (15, 1 6 8; 16). Im Hirten des Hermas wird der Engel der Strafe ein gerechter Engel genannt (6. Gleichnis 3, 2)[7]. Also kann auch dem Apostel der *ὀλοθρευτής* ein solcher sein. Es braucht nicht angenommen zu werden, daß er spätere dualistische Vorstellungen auf im Pentateuch enthaltene Berichte zurückdatiert habe[8]. Man wende nicht ein, daß er doch sonst gottgewollte Plagen durch Vermittlung Satans über die Menschen kommen lasse[9]. Wenn im Alten Testament und vor allem in den alttestamentlichen Apokryphen gute und böse Strafengel nebeneinanderstehen, so ist das auch bei Paulus möglich.

So läßt denn Gott durch himmlische Geister seine Gesetze nicht nur verkünden und hüten, sondern auch ihre Übertretung ahnden.

---

[1] A. a. O. 24.

[2] Lehrbuch der Biblischen Theologie des NT[7] (1903) 427, Anm. 4.

[3] Der erste Brief des Paulus an die Korinther 334, Anm. 2.

[4] Ausschließlich tut es das nicht (gegen A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von der deutschen morgenländischen Gesellschaft IV, Leipzig 1866, Nr 3, S. 8). Man denke nur an 1 Sm 18, 10, sowie an das Buch Job!

[5] Bezeichnend ist beispielsweise, daß Jub. 49, 2 an die Stelle des Würgengels, der die Erstgeburt der Ägypter tötete, die Streitkräfte des Mastema, d. h. des bösen Geistes, getreten sind (vgl. Kautzsch II 116).

[6] Vgl. Kautzsch II 272 f. [7] Vgl. Hennecke a. a. O. 265.

[8] Vgl. Dibelius a. a. O. 44 f. [9] Siehe unten.

Noch eines ersieht man aus 1 Kor 10, 10: Große Macht und Kraft muß Gott seinen Engeln verleihen, wenn sie imstande sind, so furchtbare Strafgerichte wie jenes auf dem Wüstenzuge zu vollstrecken.

Wenn wir von 1 Kor 4, 9; 6, 3 absehen, wo unter *ἄγγελοι* Engel überhaupt zu verstehen sind, haftet allen den Geistwesen, mit denen wir es bisher zu tun hatten, eine bestimmte sittliche Qualität an. Sie sind den Menschen freundlich gesinnt; vor allem aber sind sie Gott untertänig. Ihr Wille ist dem seinigen gleichförmig. Paulus kennt jedoch auch Geister, bei denen das nicht der Fall ist. Er kennt Engel, die den Menschen feindlich gegenüberstehen und zu Gott einen schroffen, wenngleich monotheistisch bedingten Gegensatz bilden. Es ist der Satan mit seinen Engeln.

2. Kapitel. Σατανᾶς[1], διάβολος, Βελίαρ, δαιμόνια.

1 Thess 2, 18: *διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς.* — „Wir waren nämlich fest entschlossen, zu euch zu kommen, d. h. ich, Paulus, und dies einmal, zweimal, aber der Satan hinderte uns daran."

---

[1] שָׂטָן (*σατανᾶς* entspricht nach v. Dobschütz [a. a. O. 124, Anm. 2] der aramäischen Form שׂטנא), gebildet von שָׂטַן = anfeinden, befehden, bedeutet anfangs nur soviel als Widersacher (Nm 22, 22 32. 1 Sm 29, 4. 2 Sm 19, 23. 1 Kg 5, 18; 11, 14 23 25). Ps 109, 6 ist der „Satan" ein Ankläger vor Gericht. Im Buche Job sowie Zach 3, 1 ff geht das Wort auf den Widersacher katexochen, den Teufel. 1 Chr 21, 1 ist es zuerst ohne Artikel, also als Eigenname gebraucht (vgl. Smit a. a. O. 100). Zweifellos nannten die Juden schon in vorexilischer Zeit ein Geistwesen (הַ)שָׂטָן. Dieses Wesen war von Anfang an der gottwidrige Geist. Keinesfalls kann man zugeben, daß es ursprünglich als ein himmlisches Geistwesen angesehen wurde wie alle andern „Söhne Gottes" (vgl. Job 1, 6; 2, 1), von denen es sich nur durch seine menschenfeindliche Gesinnung unterschieden habe, und daß es erst unter dem Einfluß eranischer Vorstellungen zur gottfeindlichen Macht geworden sei (so Kohut a. a. O. 7; Clemen, Paulus II 27; Bousset a. a. O. 382: „Bestimmte dualistische Gedanken und Vorstellungen werden für uns erst seit der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts [nach Daniel] sichtbar"). Von dieser Theorie rückt gerade die neueste Forschung immer mehr ab. Vgl. Johannes Weiß in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche IV 408: „Umso mächtiger tritt das Dämonenwesen im nachexilischen Judentum hervor. . . . Vieles dabei kann . . . neubelebter, alter ursemitischer oder israelitischer Volksglaube sein." Auch Dibelius (a. a. O. 190) drückt sich vorsichtig aus: „Es handelt sich vielmehr um die Frage, ob das Erstarken dualistischer Gedanken im Judentum auf fremde Einflüsse zurückzuführen ist." Wenn H. Duhm (Die bösen Geister im AT, Tübingen und Leipzig 1904) sagt, daß die Juden schon in vorexilischer Zeit moralisch böse Geister kannten, so muß er auch

Paulus ist voller Sehnsucht, die Thessalonicher wiederzusehen. Der Satan aber hat ihn bisher daran gehindert, nach Thessalonich zu kommen. Welcher Art die Hindernisse sind, die er dem Apostel in den Weg gelegt hat, läßt sich nicht feststellen. B. Weiß[1] und A. Schaefer[2] nehmen an, es handle sich um Machenschaften seitens der Juden. In der Tat hatten die Juden den Paulus und Silas gezwungen, die Stadt zu verlassen, indem sie das Volk und die Stadtobersten gegen sie aufhetzten (Apg 17, 1—10), und eben erst hat der Apostel sie als Widersacher der Glaubensboten gekennzeichnet (V. 16). Andere lassen den Grund, warum Paulus nicht kommen konnte, in Dingen, die den Apostel unmittelbar selbst betreffen, gelegen sein, in „elementaren Ereignissen“ wie Sturm, Erkrankung u. a.[3] Beide Ansichten sind unkontrollierbar. Es genügt uns vorderhand aber auch zu wissen, daß der Apostel „widrige, sein Leben hemmende Zufälle als Satans Wirken empfindet“[4].

Schon genauer bezeichnen die Tätigkeit Satans die folgenden Stellen. 1 Thess 3, 5: *διὰ τοῦτο κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν* — „Da ich es nicht länger ertrug, schickte ich hin, um euern Glauben in Erfahrung zu bringen, ob euch etwa der Versucher Versuchungen bereitet habe und unsere Mühe fruchtlos werde.“

Der *πειράζων* ist kein menschlicher Versucher, sondern der Satan. Die Christen in Thessalonich befinden sich in Bedrängnis von seiten ihrer heidnischen Stammesgenossen (V. 3 4 und oben 2, 14 15). Derartige Lagen benutzt der Satan mit Vorliebe zu Versuchungen. Welcher Art diese im vorliegenden Falle sind, ist aus dem Zusammenhang unschwer zu erkennen. Paulus befürchtet nicht etwa, daß der Teufel die Thessalonicher zu einer Irrlehre verleiten, sondern daß er sie zum Abfall vom Glauben verführen könnte. So fest der Apostel davon überzeugt ist, daß ihm das bisher noch nicht gelungen

---

zugeben, daß schon damals ein (monotheistisch bedingter) Dualismus vorhanden war. Wesen, die nur den Menschen, aber nicht Gott feindlich gegenüberständen (so charakterisiert Duhm a. a. O. 61 den Satan), gibt es nicht. Über die Beeinflussung der jüdischen Dämonologie durch die babylonisch-persische vgl. Smit a. a. O. 150—158.

[1] Lehrbuch der Bibl. Theol. 223 f.

[2] Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater (Die Bücher des NT I), Münster 1890, 73.

[3] Wohlenberg, Der erste und zweite Thessalonicherbrief 69.

[4] Dibelius a. a. O. 56.

ist, so sehr befürchtet er anderseits doch, daß er mit seinen Anfechtungen bereits eingesetzt hat (vgl. *γένηται* — *ἐπείρασεν*).

Der Satan gibt sich uns demnach zu erkennen als einen Feind des Glaubens. Die Ausbreitung des Evangeliums ist ihm ein Greuel. Er sucht sie zunichte zu machen.

Möglicherweise spielt Paulus auch 2 Thess 3, 3 auf den Satan als auf den Urheber aller Drangsale an, die über die Bekenner des christlichen Glaubens kommen. *Πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.* Es kommt darauf an, ob man *πονηροῦ* als Maskulinum oder als Neutrum betrachtet. Everling[1], Dibelius[2] und Wohlenberg[3] entscheiden sich für das erstere und beziehen den *πονηρός* auf den Teufel, Schaefer[4] dagegen für das letztere. Dibelius und Wohlenberg nehmen an, daß *κύριος* und *πονηρός* einander gegenüber gestellt sei. Schaefer wieder meint, *στηρίξει . . . ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* entspreche dem *στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ* in 2, 17. Sicher ist, daß das Neue Testament und im besondern auch Paulus den Gebrauch von *πονηρός* für den Satan kennt (Mt 13, 19 39; Eph 6, 16; 1 Jo 2, 13 f; 5, 18). Häufiger jedoch kommt das Neutrum *τὸ πονηρόν* zur Anwendung. Es bleibe dahingestellt, ob *τοῦ πονηροῦ* in dem einen oder dem andern Sinne gemeint ist.

Als Widersacher der Jünger Christi offenbart sich der Satan auch Röm 16, 20 sowie im 6. Kapitel des Epheserbriefes.

Röm 16, 20: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.* — „Der Gott des Friedens aber wird den Satan in Bälde unter euern Füßen zermalmen."

Paulus spricht von dem „Gott des Friedens" im Gegensatz zum Satan, der darauf ausgeht, den Frieden unter den Christen zu stören. Er ist es, der in letzter Linie die Spaltungen und Irrlehren hervorruft, vor denen der Apostel in V. 17 seine römischen Leser warnt. Gott wird seiner Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde zu Rom in Bälde ein Ziel setzen[5].

In Erinnerung an Gn 3, 15: „Er wird dir den Kopf zertreten," wird die Überwindung des Satans ein „Zermalmen unter den Füßen"

---

[1] A. a. O. 82.

[2] A. a. O. 57.

[3] Der erste und zweite Thessalonicherbrief 166.

[4] Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater 175.

[5] Es ist *συντρίψει* zu lesen. Die Übersetzung der Vulgata: conterat beruht auf der Lesart *συντρίψαι*. — Eschatologisch ist das *συντρίψει τὸν σ.* nicht aufzufassen (gegen Everling a. a. O. 10).

genannt. Nur solange kann der böse Geist den Christen zusetzen, als Gott es ihm gestattet.

Eph 6, 11: *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου.* — „Ziehet die volle Rüstung an, damit ihr den Ränken des Teufels gegenüber standhalten könnt."

Διάβολος, abzuleiten von *διαβάλλειν* = anklagen, verleumden, ist nicht ausschließlich Teufelsname. Es kommt auch bei Paulus noch als Adjectiv vor (1 Tim 3, 11; 2 Tim 3, 3; Tit 2, 3), und als Substantiv bezeichnet es auch menschliche Widersacher (z. B. Ps 109, 6). An der obigen Stelle geht es jedoch ohne Zweifel auf den Teufel. Zwischen ihm und den Gläubigen herrscht Kriegszustand. Mit großer Arglist geht Satan gegen sie vor. *μεθοδία* bedeutet eigentlich „kunstgemäße Einrichtung"[1], hier das mit großer Kunstfertigkeit, d. h. Verschlagenheit, geführte Treiben des Teufels. Um gegen ihn aufkommen zu können, benötigen die Leser einer inneren, von Gott verliehenen Ausstattung, welche der Apostel mit der vollen Rüstung eines Schwerbewaffneten vergleicht[2]. Aus welchen Stücken sich dieselbe zusammensetzt, sagen die Verse 14—18. Es gehört dazu die göttliche Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Bereitschaft des Evangeliums[3] des Friedens, der Glaube, das Heil in Christo, das Wort Gottes, das Gebet und die Wachsamkeit. Gegen alle jene, die die genannten ihnen von Gott dargebotenen Waffenstücke ergreifen und mit ihnen gegen Satan ankämpfen, ist letzterer ohnmächtig. Daß im besondern das anhaltende innere Gebet und die Wachsamkeit Schutz gegen den bösen Geist bietet, ist im Neuen Testament mehrfach ausgesprochen (vgl. Mt 26, 41 und Par.; 2 Kor 12, 8; 1 Petr 5, 8).

Den Satan bzw. die Dämonen, mit denen die Christen zu streiten haben, erwähnt Paulus noch zweimal in diesem Zusammenhang: in V. 12 und V. 16. Aus methodischen Gründen kann jetzt nur V. 16 besprochen werden.

---

[1] Heinr. Ebeling, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT, Hannover und Leipzig, 1913, 265.

[2] So erklärt *πανοπλία* Ebeling a. a. O. 313.

[3] *Τοῦ εὐαγγελίου* kann als Gen. subj., aber auch als Gen. obj. aufgefaßt werden. Vgl. Joseph Knabenbauer S. J., Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas IV Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses (Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely. J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Iesu presbyteris Commentariorum in Nov. Test. II), Parisiis 1912, 169.

Eph 6, 16: *(στῆτε) ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι.* — „(Stehet fest), indem ihr in allem den Schild des Glaubens ergreifet, mit dem ihr alle brennenden Pfeile des Bösen auslöschen könnt."

Im Gegensatz zu 2 Thess 3, 3 läßt sich hier einige Sicherheit darüber gewinnen, ob *τοῦ πονηροῦ* Maskulinum oder Neutrum ist. Da man nämlich *τοῦ πονηροῦ* am natürlichsten als Gen. obiect. faßt und dabei unwillkürlich an ein persönliches Wesen denkt, das die Pfeile absendet, so liegt die Beziehung auf den Teufel sehr nahe. Der Apostel meint mit den *βέλη πεπυρωμένα* (wörtlich: angebrannte Pfeile) nicht entfesselte sinnliche Begierden[1], sondern Verfolgungen von seiten der Feinde des christlichen Namens. Denn Pfeile kommen von außen und versinnbilden deshalb eher äußere Angriffe als sinnliche Lüste, die Satan im Innern entstehen läßt. Auch in ihrer Wirkung kennzeichnet der Tropus die Anfechtungen. Sie sind imstande, bei den von ihnen Betroffenen einen unheilvollen Feuerbrand zu entfachen, welcher all das zerstört, was Christus in ihrem Geist und Herzen begründet hat. Sie vermögen die Neubekehrten am Glauben und an der Tugend irre zu machen und sie so ins ewige Verderben zu bringen.

Es ist bezeichnend, daß Paulus die Pfeile nicht von Menschen, sondern vom Satan abgeschossen werden läßt. Er sieht hinter den menschlichen Widersachern den Satan stehen. Von ihm sind jene inspiriert. Die Leser sollen die Angriffe mit dem Schild des Glaubens abwehren. Er vermag sie nicht nur zu schützen, er kann sogar die Anschläge der Feinde zu nichte machen *(σβέσαι)*. Unverkennbar versieht Paulus die Mahnung zu festem Glauben mit einem besondern Nachdruck *(ἐν πᾶσιν)*. Der Glaube ist ihm die wichtigste Waffe in dem Kampfe, wie ihn die Leser mit dem Satan zu bestehen haben. Satan seinerseits ist sich dessen wohl bewußt und wütet deshalb in ganz besonderer Weise gegen den christlichen Glauben. Solange dieser standhält, ist es immer fraglich, ob seine brennenden Pfeile eine Wirkung haben.

Schwere Kämpfe haben die Jünger Christi auszufechten. Aber sie brauchen nicht zu verzagen. Sie können bestimmt siegen, wenn sie sich nur der richtigen Waffen bedienen.

---

[1] Gegen Knabenbauer a. a. O. 170, welcher meint, der Teufel versuche durch seine feurigen Pfeile die Menschen zum Sündigen zu entzünden und zu entflammen (incendere et inflammare).

Dafür, wie der böse Geist die christliche Wahrheit bekämpft, legt auch Apg 13, 6—10 Zeugnis ab. Danach sucht ein Zauberer *(ἄνδρα τινὰ μάγον)*[1] und falscher Prophet namens Barjesus den Prokonsul Sergius Paulus von der Annahme des christlichen Glaubens abzuhalten. Paulus nennt ihn einen Sohn des Teufels, voll jeglicher List und jeglicher Bosheit, einen Feind aller Gerechtigkeit, der die geraden Wege des Herrn verkehre (V. 10). Ein Sohn des Teufels ist der Barjesus in letzter Linie deswegen, weil er Zauberei treibt. Der Apostel sieht offenbar die Zauberei als ein Mittel in der Hand des Teufels an, womit er die Menschen von der Wahrheit zurückzuhalten bestrebt ist.

Wie den Unglauben, so sucht Satan auch andere Sünden zu befördern.

1 Kor 7, 5: *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.* — „Entziehet euch einander nicht, es sei denn nach Übereinkunft für eine Zeit, um Muße für das Gebet zu haben, und dann findet euch wieder zusammen, damit euch nicht Satan versuche wegen eurer Unenthaltsamkeit."

Der Teufel sucht die Eheleute, welche sich allzu lange des ehelichen Umganges enthalten, zur außerehelichen Befriedigung des Geschlechtstriebes zu verleiten. In welcher Weise sich das Paulus denkt, ist nicht ohne weiteres klar. Satan kann direkt die Begierde aufreizen, die im Menschen schlummert; er kann aber auch nur insofern als Versucher vorgestellt sein, als er die Erbschuld und damit die „Unenthaltsamkeit", d. h. die böse Begierlichkeit, veranlaßt hat. Es muß nicht jede Versuchung unmittelbar vom Teufel herrühren. Um ihm keinen Anlaß zu geben, sollen die Verheirateten nur unter bestimmten Bedingungen und nur für eine kurze Zeit den ehelichen Verkehr einstellen, damit sie dem Satan keinen Anlaß zu einer Versuchung geben.

Auf Verführung der Menschen ging der Teufel schon zu der Zeit aus, als unsere Stammeltern noch im Paradiese wandelten. Schon die erste Menschensünde ist durch ihn veranlaßt worden. Davon handeln 2 Kor 11, 2 f und 1 Tim 2, 14 f.

2 Kor 11, 2 f: *ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ· φοβοῦμαι δὲ μή πως,*

[1] Vgl. Ebeling a. a. O. 259.

ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς Χριστόν. — „Ich eifere nämlich um euch mit Gottes Eifer. Denn ich habe euch einem Manne verlobt, um Christo eine reine Jungfrau darzustellen. Ich fürchte aber, es möchten, wie die Schlange in ihrer Verschlagenheit Eva betrog, so auch eure Gesinnungen verdorben und von der auf Christus hingerichteten Einfalt [und Lauterkeit] abgelenkt werden."

Paulus wünscht von den Korinthern, sie möchten es ertragen, wenn er von seiner Uneigennützigkeit und dergleichen ihn persönlich betreffenden Dingen mehr zu ihnen spricht (V. 1). Er tut es ja nur, damit ihnen klar wird, welchen Eifer er für sie hat. Dieser kommt daher, weil er sie einem Manne, nämlich Christo, verlobt hat, und sonst keinem. Wie ein Brautwerber keine größere Sorge hat als die, daß die Braut ihrem Bräutigam treu bleibt, so fürchtet Paulus nichts mehr, als daß die Korinther sich durch Falschapostel von der ungeteilten Hingabe an Christus abbringen lassen könnten. Dann würde die Gemeinde der Eva gleichen, die sich von der Schlange betrügen ließ und Gott untreu wurde. Mit *ὄφις* ist der Teufel gemeint, der die Schlange zu seinem Werkzeug nahm[1]. *ἐξηπάτησεν* erklären manche als geschlechtliche Verführung[2]. Sie beziehen sich auf den Talmud, nach dem Eva mit dem Teufel Unzucht getrieben hat. Everling[3] findet diese Anschauung auch in 4 Makk 18, 6—8[4]. Paulus wolle sagen: Ebenso wie die Schlange Eva zur Unzucht verleitete, könnten die Falschapostel die Gemeinde zur Untreue gegen Christus verführen. Allein ein derartiger Gedankengang liegt dem Apostel fern. *ἐξηπάτησεν* heißt nicht mehr als „betrügen". Es

---

[1] Heutzutage bestreitet man vielfach, daß es sich Gn 3 um den Satan handelt. Vgl. Duhm a. a. O. 13: „Die alte Vorstellung, die in der Schlange des Paradieses den Teufel sah, ist ohne Zweifel unhaltbar." Sie soll einer viel späteren Zeit angehören (vgl. Weish 2, 24). Siehe jedoch Hagen a. a. O. 3 ff und Smit a. a. O. 94 ff. — Bousset (a. a. O. 386) zweifelt sogar daran, daß Paulus den Sündenfall Adams auf den Teufel zurückgeführt habe. Er verweist auf Röm 5, 12 und auf unsere Stelle. Es ist jedoch nicht glaubhaft, daß Paulus über den Verführer der ersten Menschen anders gedacht haben sollte als das Urchristentum und das gleichzeitige Judentum (vgl. Jo 8, 44; 1 Jo 3, 8; Offb 12, 9; Vita Adami § 33; Apokalypse des Moses § 7 § 16 ff. Siehe Kautzsch a. a. O. II 517 f 520 f). Röm 5, 12 ist keine Gegeninstanz. Der dortigen Argumentation liegt der Gedanke an den Teufel fern, weshalb er unausgesprochen bleiben konnte.

[2] Everling a. a. O. 52 ff. Pfleiderer, Urchristentum I 50 204. Clemen, Paulus II 79. Dibelius a. a. O. 50 f.

[3] A. a. O. 54. [4] Kautzsch a. a. O. II 175 f.

ist damit nur ausgesagt, was Gn 3 berichtet wird, daß Eva der Schlange Glauben schenkte, als sie ihr vorredete, sie würde nicht sterben, sondern Gott gleich werden (Gn 3, 4 5 13), und daß ihr die Frucht gut und schön erschien (V. 6). Wie wenig der Gedanke an Unzucht mit dem Teufel durch den Zusammenhang gefordert wird, sieht man schon daraus, daß es sich offenbar um eine Tat handelt, wodurch Eva Gott untreu wurde — nicht etwa ihrem Gatten. Denn Christo entspricht nicht Adam, sondern Gott. Untreue gegen Gott aber liegt in einer jeden Sünde; es ist keine Notwendigkeit vorhanden, speziell an Unzucht zu denken. Ja gerade um des Vergleiches willen müssen wir die Deutung Everlings usw. ablehnen. Paulus ist besorgt, die Gedanken der Korinther könnten von Christus abgelenkt werden. Also wird es sich auch in dem *ὡς*-Satze um die Gedanken, die Gesinnungen der Eva handeln. Durch die Schlange betrogen, hat sie ihre Gesinnung Gott gegenüber geändert. In diesem Sinne hat sie Gott die Treue gebrochen [1]. Was den Hinweis auf den Talmud und auf 4 Makk 18, 6—8 anlangt, so ist damit nichts bewiesen. Die Zeugnisse aus dem Talmud gehören einer späteren als der neutestamentlichen Zeit an. Die annähernd gleichzeitige apokryphe Literatur, die über die Verleitung Evas durch den Teufel berichtet (Vita Adami § 33; Apokalypse des Moses § 7 § 16 ff), weiß nichts von einer Unzuchtssünde. Das betreffende Stück aus 4 Makk ist in seiner Echtheit bestritten, und zudem ist nicht sicher, daß der dortige *λυμεών* der Satan ist [2].

1 Tim 2, 14 f: *καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης.* — „Und Adam wurde nicht betrogen, das Weib aber ist infolge von Betrug zur Übertretung gekommen. Es wird jedoch durch Gebären von Kindern gerettet werden, wenn sie in Glauben, in Liebe und Heiligung verharren unter Zurückhaltung."

Auch in diesen Worten soll nach einigen neueren Erklärern der Gedanke von geschlechtlicher Verführung Evas durch den Satan gelegen sein [3]. Man beruft sich darauf, daß es von Adam heißt: *οὐκ ἠπατήθη*, und daß das Weib durch Gebären von Kindern ge-

---

[1] Ähnlich Georg Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer VI[8]), Göttingen 1900, 346.

[2] Vgl. Kautzsch a. a. O. II 175, Anm. g und l.

[3] Everling a. a. O. 55 ff. Kabisch a. a. O. 156 f. Dibelius a. a. O. 178.

rettet werde. Demgegenüber ist zu bedenken, daß der Apostel nicht sagt: *οὐκ Ἀδὰμ ἠπατήθη, ἀλλ' ἡ γυνή*. Er will nicht behaupten, Eva habe eine Sünde begangen, in die Adam nicht gefallen sei (nämlich die Unzucht mit dem Teufel). Vielmehr sagt er: *Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη*. Es handelt sich bei beiden um dieselbe Sünde, nur ist Adam auf eine andere Weise dazu gekommen als Eva. Sie ward betrogen. Er aber ward überredet. Er hörte auf die Stimme seines Weibes (V. 12)[1]. Daraus folgt, daß man hier ebenso wie oben das Verbum *ἐξαπατᾶν* in seinem gewöhnlichen Sinne belassen muß. Dann ist aber auch die *τεκνογονία* (V. 15) für die Ansicht der bezeichneten Erklärer nicht beweisend. Daß gerade das Gebären von Kindern für die Frau Mittel zum Heile ist, hängt nicht mit vorausgegangener geschlechtlicher Sünde zusammen, sondern damit, daß darin der spezifisch weibliche Beruf gelegen ist. Gerade insofern ist die *τεκνογονία* für den Apostel im Zusammenhang von Bedeutung. Denn er stellt sie dem *διδάσκειν* und *αὐθεντεῖν* des Mannes gegenüber. Das Weib wird zum Heile gelangen, mag es gleich der Verführung leicht zugänglich sein, wie der Sündenfall Evas beweist. Allein nicht durch Lehren und Herrschen, sondern durch Kindergebären wird es gerettet werden, unter der Voraussetzung natürlich, daß es die für alle Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes notwendigen Heilsbedingungen erfüllt[2].

Die Vorstellung, daß der Teufel die Eva geschlechtlich verführt habe, darf also dem Apostel Paulus nicht zugeschrieben werden. Er weiß nur davon, daß er unsere Stammutter zur Untreue Gott gegenüber verleitet hat, und daß er dabei mit großer Tücke zu Werke gegangen ist.

Verstellung und Arglist kennzeichnen das Wirken Satans überhaupt. 2 Kor 11, 13 ff: *οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ. καὶ οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός. οὐ μέγα οὖν εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης.* — „Denn die Betreffenden sind Falschapostel, betrügerische Arbeiter, die nur die Gestalt von Aposteln Christi annehmen. Und das ist nicht zu verwundern. Verwandelt sich doch der Satan selbst in einen

---

[1] Schon Chrysostomus (In Ep. I ad Tim. Cap. II Hom. IX) sagt: *Πρόσεχε ἀκριβῶς. Ἡ γυνή φησιν, Ὁ ὄφις ἠπάτησέ με· ὁ δὲ Ἀδὰμ οὐ λέγει, Ἡ γυνὴ ἠπάτησέ με, ἀλλ' ὅτι Αὕτη ἔδωκέ μοι, καὶ ἔφαγον* (Migne, P. gr. LXII, 545).

[2] Vgl. Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. u. Tit. 66 f.

Lichtengel. Dann ist es nichts Besonderes, wenn auch seine Diener sich den Anschein geben, als seien sie Diener der Gerechtigkeit. . . .“

Die Gegner Pauli in Korinth möchten gern darin, worin sie sich rühmen, wie wahre Apostel Christi erfunden werden (V. 12). Das erklärt sich daraus, daß sie Lügenapostel sind. Sie geben sich den Anschein, als seien sie um das Heil der Gläubigen besorgt (*ἐργάται δόλιοι*); sie nehmen die Gestalt von Aposteln Christi an. In Wirklichkeit aber suchen sie nur ihren eigenen Vorteil. Das darf nicht wunder nehmen. Denn diese Leute sind Diener des Satans, und der tut es ebenso. Er verwandelt sich in einen Engel des Lichtes. Ein *ἄγγελος φωτός* ist ein Engel, der teil hat an dem ewigen Lichte, welches Gott selbst ist (1 Io 1, 5 ff), der seinen Aufenthalt hat in dem Lichte, in dem Gott wohnt (1 Tim 6, 16). *φῶς* hat hierbei eine ethische Färbung, wie oftmals auch der Begriff *σκότος* (vgl. Röm 13, 12 f; 2 Kor 6, 14; Eph 5, 8 f; Kol 1, 12 f). Zum Wesen des Lichtes gehört die Heiligkeit, und so sind denn auch die Lichtengel sittlich gute Wesen. Erstmalig erfahren wir ausdrücklich von der Sündenlosigkeit der himmlischen Engel. Der Ausdruck *ἄγγελος φωτός* setzt voraus, daß es auch Engel der Finsternis gibt, sittlich böse Geister[1]. Der oberste von ihnen tritt uns im Satan entgegen. Wie es in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und anderwärts wiederholt bezeugt ist, vermögen die guten wie die bösen Geister sich dem menschlichen Auge sichtbar zu machen. Paulus deutet das Gal 1, 8; 4, 14 an, soweit gute Engel in Betracht kommen. Aus unserer Stelle geht hervor, daß er dem Satan die gleiche Fähigkeit zuschreibt. Wie die himmlischen Engel in der Regel in einer ihrer Lichtnatur entsprechenden Lichtgestalt erscheinen (Dn 10, 5 f. Mt 28, 2 f und Par.), so erwartet man vom Teufel zunächst, daß er als eine Erscheinung auftritt, aus welcher Bosheit und Tücke hervorschaut. Statt dessen zeigt er sich als einen Lichtengel. Damit spielt Paulus nicht nur auf einen bestimmten, einmaligen Fall der Vergangenheit an; sonst würde er nicht das Präsens wählen. Er meint eine beständige Praxis Satans[2]. Satan ist eben nicht nur böse, sondern im besondern auch verschlagen, arglistig und falsch. Er ist die Falschheit, die Lüge selber, und deshalb verbirgt er den Menschen sein wahres Wesen. Dabei verkleidet er auch die Gedanken und Wünsche, die er ihnen vorstellt, so, daß sie als heilig

[1] Vgl. Everling a. a. O. 59.

[2] Vgl. Ph. Bachmann, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (Kommentar zum NT von Th. Zahn VIII[1 u. 2]), Leipzig 1909, 373.

erscheinen. A. Schaefer[1] erinnert mit Recht daran, wie der Teufel bei den Versuchungen Jesu Worte Gottes anwendete, um Jesum zu verführen. Die Vorstellung, daß der Satan als Lichtengel auftritt, wird man schwerlich durch anderweitige Bibelstellen belegen können. Dibelius[2] meint, möglicherweise hätten wir eine Auslegung des Prologes von Job vor uns. Das ist jedoch nicht anzunehmen, da im Buche Job nichts von einer Verwandlung zu lesen ist. Zu sagen aber, die Satansvorstellung Pauli sei von der des Buches Job so verschieden, daß er, um das Erscheinen Satans unter den Söhnen Gottes im Himmel begreifen zu können, eine Verwandlung jenes in einen Engel des Lichtes habe annehmen müssen, geht nicht an. Es ist nicht zutreffend, daß die Verwandtschaft zwischen Gottessöhnen und Satan, wie sie in Job bezeugt ist, bei der Entwicklung der Satansvorstellung geschwunden sei. Das ist eine Übertreibung nach zwei Seiten. Die Verwandtschaft zwischen himmlischen Geistern und dem Teufel braucht im Prolog von Job[3] nicht größer als bei Paulus und bei Paulus nicht geringer als im Prolog von Job zu sein. Wenn im letzteren der Satan unter den Engeln Gottes erscheint, so darf man daraus nur folgern, daß er ein kreatürliches Geistwesen ist wie jene[4], und wenn der Apostel von einer Verwandlung des Teufels in einen *ἄγγελος φωτός* spricht, so setzt er damit voraus, daß der Teufel seiner Natur nach ein *ἄγγελος* ist. Also könnte auch er den Satan unter den Söhnen Gottes auftreten lassen.

Außerbiblisch ist von einem *μετασχηματίζεσθαι* Satans die Rede Henoch 19, 1[5]; Vita Adami § 9[6]; Apokalypse des Moses § 17[7].

---

[1] Der erste und zweite Brief an die Korinther 522, Anm. 2.

[2] A. a. O. 49.

[3] Der Satan ist im Buche Job genugsam als ein moralisch böses Wesen charakterisiert (vgl. Duhm a. a. O. 17—20). Ein solches Wesen aber ist, wie schon oben betont wurde, nicht lediglich ein Menschenfeind, sondern auch ein Feind Gottes. Wenn man in der Gestalt eines derartigen Engels noch keinen (monotheistisch bedingten) dualistischen Gegensatz zu Gott erkennen will (vgl. Bousset a. a. O. 382, Anm. 1, auch 587), so ist das nicht begreiflich.

[4] Im Buch der Jubiläen 17, 16 (Kautzsch a. a. O. II 71) erscheint der Fürst Mastema ebenfalls vor Gott, obwohl er dort ganz offenkundig der böse Geist ist. Das gibt selbst Bousset (a. a. O. 383) zu. Vgl. auch 1 Kg 22, 19 ff; 2 Chr 18, 18 ff, und aus den atl. Apokryphen noch Hen. 40, 7 (Kautzsch a. a. O. II 260); Jubil. 11, 4 5 (Kautzsch a. a. O. II 60).

[5] Kautzsch a. a. O. II 250. [6] Ebd. 513.

[7] Ebd. 521. — Es ist nicht unbedingt ausgeschlossen, daß die Zeugnisse aus Vita Adami und Apk. Mosis auf Abhängigkeit von 2 Kor 11, 3 u. 11, 14 zurückzuführen sind. Allein wahrscheinlich ist es nicht (siehe Kautzsch a. a. O. II 510).

Wie schon Eph 6, 16 und Apg 13, 6—10 hervortrat, bedient sich der böse Geist zur Erreichung seiner Absichten menschlicher Werkzeuge. Die Falschapostel stehen in seinem Dienste; sie wirken in seinem Interesse. Er hat sie vorgeschickt, um durch sie die Ausbreitung der christlichen Wahrheit zu hemmen. Sie bekunden bei ihrem Wirken die gleiche Verschlagenheit und Lügenhaftigkeit wie ihr Herr und Meister.

Als böses und arglistiges Wesen ist Satan beständig an der Arbeit, die Menschen in Sünde und seelisches Verderben zu stürzen. Das beleuchten im einzelnen noch folgende Stellen:

Eph 4, 26 f: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμῷ ὑμῶν, μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.* — „Wenn ihr zürnt, so sündigt nicht! Die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorne, und gebt nicht dem Teufel Raum!“

Paulus ermahnt die Leser, Regungen des Zornes auf der Stelle zu unterdrücken, damit sie nicht in Sünden fallen. Noch an demselben Tage, an dem die Regung aufgetaucht ist, sollen sie sich mit dem Feinde aussöhnen. Tun sie es nicht, so geben sie dem *διάβολος* Raum. Die Frage, ob es sich hier um den Teufel oder um einen menschlichen Verleumder handelt, ist im ersteren Sinne zu entscheiden[1]. Dem Teufel geben die Unversöhnlichen Gelegenheit, sie in ihrer sündhaften Gesinnung zu bestärken und zu immer neuen Verfehlungen gegen die Nächstenliebe zu verführen. Geschickt weiß Satan gewisse Dispositionen im Menschenherzen für seine boshaften Zwecke auszunützen.

1 Tim 3, 6 f: *(δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον . . . εἶναι. . . .) μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου. δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.* — „(Der Bischof soll) nicht ein Neubekehrter (sein), damit er nicht aufgeblasen werde und in das Gericht des Teufels verfalle. Er soll aber auch ein schönes Zeugnis von seiten der Nichtchristen haben, damit er nicht in Schmähung und in eine Schlinge des Teufels gerate.“

Trotz des Widerspruches mancher Erklärer ist der *διάβολος* in beiden Versen auf den Teufel zu beziehen. Auf ihn, den Wider-

---

[1] So Everling a. a. O. 109; Dibelius a. a. O. 159; Erich Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer VIII u. IX[8 bzw. 7], Göttingen 1902), Brief an die Epheser 183, u. a. gegen Paul Ewald, Der Brief des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon (Kommentar zum NT von Th. Zahn X[2]), Leipzig 1910, 211 f.

sacher katexochen, weist schon der bestimmte Artikel hin. Unzweifelhaft ist in V. 7 vom Teufel die Rede. Man vergleiche *παγίδα τοῦ διαβόλου* mit denselben Worten 2 Tim 2, 26! Der böse Geist ist mit einem *κρίμα* in Verbindung gebracht. Darunter ist nicht ein Urteil[1], sondern ein Strafgericht zu verstehen (*κρίμα* im Sinne von *κατάκριμα*). Es fragt sich, ob *τοῦ διαβόλου* als Genitivus subiectivus[2] oder obiectivus[3] anzusehen ist. Im ersteren Falle wäre ein Gericht gemeint, das der Teufel vollstreckt, im letzteren wäre die Strafe, die über den Bischof kommt, jener gleichgesetzt, die der Satan von Gott erhalten hat. Die erste Auffassung scheint dem Ausdruck *κρίμα τοῦ διαβόλου* nicht völlig gerecht zu werden. Ein Gericht, das der Satan vollzieht, würde schwerlich so genannt sein. Wie sich noch zeigen wird, denkt sich nämlich Paulus die vom Teufel ausgeführten Strafen nicht als Gerichte des Satans, sondern als von Gott verhängte Züchtigungen. Der böse Geist kann die Christgläubigen nicht von sich aus physisch peinigen, er kann es nur in den Fällen, wo Gott es ihm zugesteht. Also wird sich die zweite Auffassung mehr empfehlen. Wenn B. Weiß[4] gegen sie einwendet, die Tatsache von einem Gericht des Teufels habe nicht den geringsten biblischen Anhalt, so ist das nicht richtig. Vgl. Mt 25, 41; Lk 10, 18; Jo 12, 31; 16, 11; 2 Petr 2, 4; Jud 6; Offb 12, 9; 20, 10; 1 Kor 6, 3.

Der aufgeblasene Bischof wird also dem Schicksal anheimfallen, dem Satan schon jetzt überantwortet ist, bzw. am Ende der Welt endgültig überliefert werden wird. Daß die *κρίματα* des Bischofs und des Teufels miteinander verglichen werden, mag wohl darin seinen Grund haben, daß beide durch dieselbe Sünde veranlaßt sind. Durch Stolz würde der Bischof zu Fall kommen (vgl. die Übersetzung der Vulgata: in superbiam elatus). Die Würde, für die

---

[1] So Everling a. a. O. 114. Er erklärt: „Der Teufel gibt durch den Mund der Heiden über den aufgeblasenen Bischof sein Urteil ab."

[2] So Wohlenberg, Die Pastoralbriefe: der erste Timotheus-, der Titus- und der zweite Timotheusbrief (Kommentar zum NT von Zahn XIII), Leipzig 1906, 125, und Meinertz, Die Pastoralbriefe 33.

[3] So schon Chrysostomus, In Ep. I ad Tim. Cap. III Hom. X (Migne, P. gr. LXII 550). Neuerdings Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. u. Tit. 76; Daechsel, Paulus I 185; Knabenbauer, Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas V. Epistolae ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem (Cursus Scripturae Sacrae, in NT II, in libr. did. II), Parisiis 1913, 225.

[4] Die Briefe Pauli an Tim. u. Tit. 137.

er als Neophyt nicht reif ist, würde ihn stolz machen. Ebenso ist auch der Satan durch Hochmut ins Verderben geraten[1].

In V. 7 befindet sich der Teufel in einer aktiven Rolle. In dem Bestreben, die Ausbreitung des Evangeliums zu verhindern, legt er in erster Linie dem Bischof eine Schlinge. Am leichtesten wird er jenen fangen, der bei den Außenstehenden, d. h. bei den ungläubigen Juden und Heiden, in schlechtem Rufe steht. Der schlechte Ruf wird den Nichtchristen Anlaß zu Schmähungen bieten, infolge deren der Bischof zu Falle kommen könnte. In welcher Weise sich Paulus das denkt, sagt er nicht. Jedenfalls aber meint er es so, daß die üble Nachrede den Bischof mißmutig und verzagt macht, daß er in dieser Mutlosigkeit in Versuchungen zum Unglauben und zu andern Sünden einwilligt und dadurch dem eigenen Verderben verfällt[2].

Wenngleich der Genitiv *τοῦ διαβόλου* nur zu *παγίδα* gehört und nicht auch zu *ὀνειδισμόν*, so sind doch die Schmähungen in letzter Linie vom Satan verursacht. Er inspiriert die Gegner des christlichen Namens dazu, um seinen Endzweck, das Verderben des Bischofs, zu erreichen.

1 Tim 5, 14 f: *βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν· ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ.* — „Ich will nun, daß die jüngeren heiraten, Kinder gebären, als Hausfrauen schalten, dem Widersacher keinen Anlaß zu einer Schmähung geben. Denn schon sind einige abgewichen hinter dem Satan her."

Nicht nur den Bischof, auch Glieder der Gemeinde sucht der Satan in seine Netze zu locken. Hier sind es die jungen christlichen Witwen, die die Unklugheit begehen, den kirchlichen Witwendienst zu übernehmen (vgl. V. 9). Schon hat er bei einigen von ihnen Erfolg gehabt. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Betreffenden sich durch Sittenlosigkeit in die Gefolgschaft des Satans begeben haben. Belser[3] dagegen meint, sie seien vom Glauben abgefallen. Um zu erkennen, was das Richtige ist, muß man von den

---

[1] Dieses Moment erwähnt Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. u. Tit. 76.

[2] Ähnlich befürchtet Paulus 2 Tim 1, 8, Timotheus könnte in Hinsicht auf das traurige, schmachvolle Schicksal seines Lehrers mutlos werden und sich schämen, noch von Jesus Zeugnis abzulegen.

[3] Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. und Tit. 119 f.

Worten *μηδεμίαν ἀφορμὴν κ. τ. λ.*[1] in V. 14 ausgehen. Denn auf sie nimmt offenbar V. 15 Bezug. Was dem *ἀντικείμενος* Anlaß zu Schmähungen bietet, sind die Verfehlungen, die der Apostel als ein „Abweichen hinter dem Satan her“ kennzeichnet. Da nun aber unter dem *ἀντικείμενος* die Ungläubigen zu verstehen sind (siehe unten!), so kann die *ἀφορμή* nur in Dingen gelegen sein, die sich mit der Wohlanständigkeit und Ehrbarkeit nicht vertragen (vgl. 1 Tim 6, 1; Tit 2, 5). Denn Abfall vom Glauben kann Ungläubigen schwerlich Anlaß zu Verunglimpfungen geben. Mithin handelt es sich um folgendes: Einige von den Witwen, die in jungem Alter zum kirchlichen Witwendienste zugelassen worden sind, haben Wiederverheiratungsgedanken bekommen, und diese haben sie zu Unzuchtssünden verleitet (vgl. V. 13), da die Übernahme des Witwenamtes ihnen eine förmliche Wiederverheiratung unmöglich macht (V. 11 12).

Es fragt sich, ob man den Satan auch in dem *ἀντικείμενος* V. 14 vor sich hat. Der Ausdruck würde nicht sonderlich auffallen. Zach 3, 1 übersetzt die LXX das לְשִׂטְנוֹ („um anzufeinden“), welches die Tätigkeit Satans bezeichnet, mit *τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ.* Paulus selbst spricht 2 Thess 2, 4 von einer dem Satan sehr nahestehenden Persönlichkeit, dem Antichrist (siehe unten!), als von einem Wesen, das sich allem Göttlichen widersetzt *(ἀντικείμενος).* Trotzdem stehen der Beziehung auf den Teufel nicht zu übersehende Gründe entgegen. Der Widersacher in V. 14 ist offenbar ein anderer als der Satan in V. 15. Denn er tritt in einer ganz andern Rolle auf als letzterer. Er ist nicht Verführer zur Sittenlosigkeit, sondern Ankläger. Und schon der Umstand, daß Paulus in dem ersten der beiden Verse den Namen *σατανᾶς* vermeidet, weist darauf hin, daß es sich um eine vom Satan verschiedene Persönlichkeit, bzw. Personengruppe, handelt. Der Ausdruck *ἀντικείμενος* geht auf menschliche Widersacher. Der Artikel hat generelle Bedeutung. Jeder, der ein Feind des Christenglaubens ist, bekommt Anlaß, den Christennamen zu schmähen. Das sind aber die ungläubigen Juden und Heiden, dieselben, die der Apostel 1 Tim 3, 7 *οἱ ἔξωθεν* genannt hat (siehe oben!). Es sei auf einen ganz ähnlichen Ausdruck im Titusbriefe verwiesen. Er lautet: *ὁ ἐξ ἐναντίας*, Tit 2, 8. Er geht ebenfalls nicht auf den bösen Geist, auch nicht auf den bösen Geist

---

[1] *Ἀφορμὴν λοιδορίας χάριν* besagt eigentlich: Anlaß zu Gunsten einer Schmähung, zur Beförderung einer Schmähung; doch was bedeutet das anders als: Anlaß zu einer Schmähung?

und die ihm dienenden Menschen[1], sondern lediglich auf menschliche Widersacher. Dort sind es die Tit 1, 9 10 erwähnten Sonderlehrer.

Als Verführer und Verderber schwebt der Teufel dem Apostel gewiß auch 1 Tim 6, 9 vor, wenngleich er ihn dort nicht nennt. „Diejenigen aber, welche reich sein wollen, fallen in Versuchung und in eine Schlinge und in viele törichte und schädliche Begierden, welche die Menschen in Verderben und Untergang stürzen."

Wer ist derjenige, der die Versuchung herbeiführt, der die Schlinge legt, der die Leidenschaft entfacht, wenn nicht der Satan? Er sucht den Menschen durch äußere wie durch Feinde in der eigenen Brust zu schaden. Durch Erweckung der im Menschenherzen schlummernden bösen Begierlichkeit trübt er zugleich das Urteilsvermögen. Er verblendet die Menschen, so daß sie sich selbst Schaden zufügen, ohne es zu wissen. In diesem Sinne nennt Paulus die Begierden „unvernünftig" und „schädlich".

2 Tim 2, 25 f: *(δοῦλον δὲ κυρίου . . . δεῖ . . . ἤπιον εἶναι . . .) ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους, μή ποτε δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.* — „(Er muß) die Widerstrebenden in Sanftmut zurechtweisen, vielleicht daß ihnen Gott Sinnesänderung verleihe zur Erkenntnis der Wahrheit und sie wieder ernüchtert und aus der Schlinge des Teufels befreit werden, von dem sie gefangen gehalten werden zur Erfüllung seines Willens."

In V. 26 kehrt eine Wendung wieder, die aus 1 Tim 3, 7 bekannt ist: Schlinge des Teufels. Im Gegensatz zu dort gibt hier der Zusammenhang klaren Aufschluß darüber, was mit der Schlinge gemeint ist. Die *ἀντιδιατιθέμενοι* zunächst sind die schon 1 Tim 1 erwähnten Sonderlehrer, nicht ungläubige Juden und Heiden. Sie hält Satan in nutzlosen und verfänglichen Spekulationen verstrickt (vgl. z. B. 1 Tim 1, 4) und verhindert so, daß sie die Wahrheit erkennen. Er hat sie in einen förmlichen Rauschzustand versetzt (vgl. *ἀνανήψωσιν*), hat ihr Erkenntnisvermögen betäubt und ihren Willen geschwächt, so daß sie ihre Torheit nicht einsehen und sich ihr nicht entschlagen. So weit geht sein Einfluß, daß sie geradezu seine Gefangenen sind. Sie tun nur noch, was er will. Sowohl

[1] So Chrysostomus, In Ep. ad Tit. Cap. II Hom. IV (Migne, P. gr. LXII 684.

ὑπ' αὐτοῦ als auch *ἐκείνου*[1] bezieht sich auf den Teufel, nicht auf Gott. *ἐκείνου* sagt Paulus nur um des Nachdrucks willen. Er will hervorheben, daß die „Widerstrebenden“ nicht Gottes, sondern des Teufels Willen erfüllen.

Klar und deutlich erkennen wir, wie der böse Feind den Irrtum zu fördern bestrebt ist. Trotz aller seiner Anstrengungen aber vermag Gott den Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen.

Den größten Triumph wird die Verführungskunst des Satans kurz vor dem Weltende feiern. Da wird er sich eine Kreatur schaffen wie keine zuvor im Antichrist, und durch ihn wird er die Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit in der Welt aufs höchste steigern. Darüber läßt sich Paulus 2 Thess 2, 3—12 vernehmen.

Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός. Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν; καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ· τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς. καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ. — „Niemand soll euch auf irgend eine Weise täuschen. Denn zuvor muß der Abfall kommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit, der Sohn des Verderbens, offenbar werden, der sich widersetzt und voll Übermut erhebt über alles, was Gott oder Gegenstand religiöser Verehrung heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und von sich erklärt, er sei Gott. Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, davon zu euch gesprochen habe? Und für die Jetztzeit kennt ihr ja die Macht, die hemmt, auf daß er (erst) zu seiner Zeit enthüllt werde. Denn das

[1] Manche Autoren, z. B. B. Weiß (Die Briefe Pauli an Tim. u. Tit. 289) ziehen *εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα* zu *ἀνανήψωσιν* und denken bei *ἐκείνου* an Gott. Die Gegner sollen zur Erfüllung des Willens Gottes zurückkehren.

Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirkt schon, nur muß der Hemmende erst vom Schauplatz abtreten. Und dann wird der Gesetzlose enthüllt werden, den der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes beseitigen und durch sein Erscheinen bei seiner Wiederkunft unwirksam machen wird, dessen Ankunft sich vollzieht gemäß der Wirksamkeit Satans, unter allen möglichen Machterweisen und Zeichen und Wundern der Lüge, und mit jeglichem gottlosen Trug, an denen, die dem Verderben verfallen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufnahmen, zu ihrer Rettung. Und deshalb schickt ihnen Gott wirksame Verführung, so daß sie der Lüge Glauben schenken, auf daß alle die gerichtet werden, die der Wahrheit nicht geglaubt haben, sondern an der Ungerechtigkeit Gefallen gefunden haben."

Das Wesen, von dem dieser Abschnitt handelt, wird vom späteren Sprachgebrauch allgemein als Antichrist bezeichnet. Außer an unserer Stelle wird dem Glauben vom Antichristen im Neuen Testamente noch in den Johannesbriefen[1] und in der Geheimen Offenbarung[2] Ausdruck verliehen. Nach W. Bousset[3] ist von jenem Widerpart Christi auch Jo 5, 43 und 2 Kor 6, 15 (siehe unten!) die Rede. In den Apokryphen begegnet man der Vorstellung vor allem in den sibyllinischen Büchern und in der Ascensio Isaiae.

Daß der Antichrist mit dem Satan zusammengehört, ersieht man schon aus den Namen *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*[4] und *ἄνομος*, die Paulus ihm beilegt. Er ist die verkörperte Gottlosigkeit. Als treues Abbild des Teufels kennzeichnet ihn dann weiter seine Wirksamkeit. Er wird sich allen Göttern, die die Menschen bis auf seine Zeit verehrt haben, widersetzen und sich über alle erheben. Jeden religiösen Dienst, der bisher geübt wurde, wird er verwerfen[5]. Statt dessen wird er für sich göttliche Verehrung in Anspruch nehmen. Diesen Gedanken kleidet der Apostel in die Worte: *εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι*, V. 4. Man darf diese Worte nicht buchstäblich nehmen.

---

[1] 1 Jo 2, 18 22; 4, 3; 2 Jo 7. An allen diesen Stellen findet sich auch der Name „Antichrist".

[2] In der Offb. treten mehrere Gestalten auf, die Züge des Antichristen tragen. Vgl. 11, 7 *θηρίον* (nach Dn 7, 11); 13, 1 ff *θηρίον*; 13, 11—18 *ἄλλο θηρίον*; 16, 13; 17; 19, 19—21: *θηρίον* und *ψευδοπροφήτης*.

[3] Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT und der alten Kirche, Göttingen 1895, 84 86 99.

[4] So ist zu lesen und nicht *ἁμαρτίας*. Jene Lesart hat die Vulgata angenommen: homo peccati.

[5] *Ἀντικείμενος* ist also nicht als Substantiv anzusehen, sondern als eigentliches Partizipium und mit *ὑπεραιρόμενος* auf gleiche Stufe zu stellen.

Der Hinweis auf den Greuel der Verwüstung Dn 9, 26 f; Mt 24, 15; Mk 13, 14, auf den 1 Makk 1, 57 erzählten Frevel und endlich auf den Befehl des Kaisers Caligula, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, beweist dafür nichts. Es ist richtig, daß der Ausdruck ναὸς τοῦ θεοῦ vom Tempel zu Jerusalem hergenommen ist. Auch mag es sein, daß der Apostel sich an die angeführten Tatsachen erinnert hat, als er V. 4 b schrieb. Trotzdem aber meint er das „Sitzen im Tempel Gottes" im übertragenen Sinn. Wie im Laufe der Geschichte Israels einigemal fremde Götter in das Heiligtum des wahren Gottes eindrangen oder einzudringen suchten, so wird der Antichrist sich an die Stelle Jahwes zu setzen suchen. Er wird sich bemühen, der Menscheit glaubhaft zu machen, er sei Gott selbst[1].

Der ἄνομος wird ein Gegenstück zu dem wiederkommenden Gottmenschen darstellen. Wie Christus am Ende der Tage, so wird auch der Antichrist „enthüllt" werden (V. 6 8); auch er wird eine „Parusie" veranstalten (V. 9); auch er wird Machttaten vollbringen, die nach Wundern aussehen werden, wenngleich sie in Wirklichkeit keine sind. Paulus nennt sie deshalb Lügenwunder[2]. Hierbei tritt der Zusammenhang des Antichristen mit dem Satan am deutlichsten zutage. Er wird ganz und gar im Geiste des Satans wirken. Von ihm ist er geleitet und mit Kraft begabt (κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ V. 9). Bei allem, was er tut, wird er darauf abzielen, den Irrtum zu fördern (ἐνέργεια πλάνης V. 11). Selbst voll Ungerechtigkeit, wird ihm dazu jedes Mittel gut genug sein (vgl. ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας V. 10). Der Betrug geht aus Ungerechtigkeit hervor. Der ἄνομος wird einen großen Abfall von jeglicher bisherigen Religionsübung inszenieren[3].

[1] Vgl. zu V. 4 Is 14, 13 f; Ez 28, 2; Dn 11, 36 f. Wie Gott tritt der Antichrist den Menschen auch Offb 13, 4 8 12 14 15; 19, 20 gegenüber. Nach V Sibyll. 33 f wird der „Unheilvolle" wiederkommen, sich selbst Gott gleich machend (Kautzsch a. a. O. II 206). Nach Ascens. Is 4, 7 f werden alle Menschen an Beliar = den Antichrist glauben, ihm opfern, ihm dienen und sagen: Dieser ist Gott und außer ihm gibt es keinen andern. Er wird sein Bild vor sich aufstellen in den Städten (Hennecke a. a. O. 296). Nach Didache 16, 4 wird der Weltverführer erscheinen wie der Sohn Gottes (Hennecke a. a. O. 193).

[2] Ψεύδους gehört nicht allein zu τέρασιν, sondern auch zu σημείοις und vielleicht auch zu δυνάμει.

[3] Über Zeichen und Wunder der Lüge seitens des Antichristen vgl. auch Offb 13, 13 14: Das Tier tut große Zeichen, so daß es selbst Feuer vom Himmel auf die Erde fallen läßt. Es verführt die Bewohner der Erde durch derartige Dinge. — III Sibyll. 63 ff: Beliar wird hohe Berge erstehen machen, das Meer, die feurige Sonne und den glänzenden Mond still stehen machen. Auch die Toten wird er aufstehen lassen und viele Zeichen bei den Menschen tun. Irreführung wird bei

Sein Ziel: Das Verderben der Menschen, wird der Antichrist nur bei jenen erreichen, die sich bewußt von der Wahrheit und dem Heile abgekehrt haben (V. 10b). Es ist eine von Gott über sie verhängte Strafe, daß sie von dem „Gesetzlosen" irregeleitet werden (V. 11 f). Jener muß also wider seinen Willen den Absichten Gottes dienen. Daß er auch hierin dem Satan gleicht, werden wir weiter unten sehen.

Das Endschicksal des *ἄνομος* wird tragisch sein. Er ist dem Verderben geweiht (*υἱὸς τῆς ἀπωλείας* V. 3). Christus wird ihn seiner Wirksamkeit zum Verderben der Menschen entheben (*καταργήσει* V. 8)[1]. Er wird ihn dem Tode übergeben und in die Hölle stürzen[2]. Der Antichrist ist also Gott gegenüber ebenso ohnmächtig wie der Satan. Die bloße Ankunft des Menschensohnes genügt, ihn unwirksam zu machen (V. 8). Mit dem bloßen Hauche seines Mundes wird Christus ihn beseitigen.

Von Interesse ist nunmehr die Frage, wie man sich den *ἄνομος* in concreto vorzustellen hat. Zunächst steht soviel fest, daß er dem Apostel nicht die bloße Personifikation eines Abstraktums ist, sondern eine wirkliche, menschliche Persönlichkeit. Die Benennung und Charakterisierung, die er erfährt, zwingen zu dieser Annahme[3]. Seine Verwandtschaft mit dem Satan darf uns aber nicht dazu verleiten, ihn als den inkarnierten Teufel anzusprechen[4]. Nach der Ascensio Isaiae kommt zwar Beliar selbst in Gestalt eines Menschen (4, 2)[5], an unserer Stelle aber wird er deutlich vom *σατανᾶς* unterschieden (V. 9). Der *ἄνομος* ist nur vom Teufel inspiriert und mit

---

ihm sein. Viele Menschen wird er irre machen, sowohl gläubige und auserwählte Hebräer als auch andere, gesetzlose Männer, die noch nie die Rede Gottes gehört haben (Kautzsch a. a. O. II 186). — Didache 16, 4 heißt der Antichrist „Weltverführer" (Hennecke a. a. O. 193). — Andere Stellen veranschaulichen die große Gewalt des „Gesetzlosen". Vgl. Offb 11, 7: das Tier wird einen siegreichen Krieg führen. 13, 1 2 7. — V. Sibyll. 220 f (Kautzsch a. a. O. II 210). Assumptio Mosis 8, 1: König über die Könige der Erde und Machthaber von großer Gewalt (Kautzsch ebd. 325). Ascens. Is. 4, 4: Alle Mächte der Welt werden dem *βασιλεὺς ἄνομος* gehorchen (Hennecke a. a. O. 296).

[1] *Καταργεῖν* ist Kompositum von *ἀργεῖν* = *ἄεργον ποιεῖν*, untätig machen, unwirksam machen, der Macht berauben. Es heißt nicht: in seinem Dasein vernichten. Das Verbum ist bei Paulus häufig, sonst aber im NT selten.

[2] Vgl. Offb 19, 20, wonach das Tier und der falsche Prophet in den Feuerpfuhl geworfen wird.

[3] So Tillmann a. a. O. 137 ff.

[4] Diese Ansicht gab es schon zur Zeit des hl. Augustinus. Vgl. Prat a. a. O. I 119.

[5] Hennecke a. a. O. 295.

übermenschlicher Kraft ausgestattet, freilich in einem Maße wie niemand zuvor[1]. Er ist eine Person für sich, und zwar eine eschatologische. Wird er ja die Parusie des Herrn erleben.

Damit erledigen sich alle Deutungen, denen zufolge er mit einer bestimmten Persönlichkeit bzw. Institution der Vergangenheit oder der Gegenwart identisch sei. Man hat auf Caligula, auf Nero usw. geschlossen. Die protestantischen Erklärer, von Luther angefangen bis zu denen des vorigen Jahrhunderts, haben den Antichrist vielfach im Papsttum sehen wollen, was auf katholischer Seite mit der Bezeichnung Luthers als des Antichristen beantwortet wurde[2].

Bei der eschatologischen Auffassung des „Gesetzlosen" fragt es sich, ob er als ein aus dem Judentum sich erhebender Pseudomessias[3] oder als ein Heide zu betrachten ist. Wie ihn Paulus charakterisiert, kann er schwerlich ein Pseudomessias sein. Würde ein solcher wirklich die Gottlosigkeit so offen zur Schau tragen? würde er sich offenkundig gegen Jahwe empören und auf Ausbreitung des Unglaubens und der Sünde ausgehen?[4] Deshalb gebührt der Auffassung des Antichristen als eines Heiden entschieden der Vorzug.

Aus dem *ἀποκαλυφθήσεται* V. 8 ergibt sich, daß zwar nicht der *ἄνομος* selbst[5], aber doch sein Geist und seine Kräfte schon in der Gegenwart vorhanden und wirksam sind (1 Jo 4, 3). Paulus spricht das ausdrücklich aus mit den Worten: *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας* V. 7. Schon wirkt die Gesetzlosigkeit, wenn auch noch in geheimnisvoller Weise. Sie zeigt sich noch nicht in ihrer wahren Gestalt; sie tritt noch nicht auf in voller Entfaltung und Deutlichkeit. Deshalb wird sie auch so oft nicht erkannt als das, was sie ist. Woran es liegt, daß der *ἄνομος* gegenwärtig noch nicht erscheint, erläutert Paulus durch den Hinweis auf eine Macht, die er

---

[1] Vgl. Chrysostomus, In Ep. II ad Thess. Cap. II Hom. III: *Τίς δὲ οὗτός ἐστιν, ἆρα ὁ σατανᾶς; Οὐδαμῶς· ἀλλ' ἄνθρωπός τις πᾶσαν αὐτοῦ δεχόμενος τὴν ἐνέργειαν* (Migne, P. gr. LXII 482).

[2] Über die verschiedenen Deutungen vgl. Prat a. a. O. I 118.

[3] So B. Weiß, Lehrbuch der Bibl. Theol. § 63, S. 223 ff; M. Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher I/II, an die Philipper (Handbuch zum NT von H. Lietzmann III, 2), Tübingen 1911, 33; Gutjahr, Die Briefe des heiligen Apostels Paulus I², 130 145.

[4] Vgl. auch v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe 272 293 ff. Er lehnt die Ansicht, der paulinische Antichrist sei ein Pseudomessias, damit ab, daß er sagt, es fehle dem *ἄνομος* jeder national-politische Zug.

[5] Gegen Dibelius, Die Briefe an die Thessalonicher 30.

ein erstes Mal mit τὸ κατέχον (V. 6), ein zweites Mal mit ὁ κατέχων (V. 7) bezeichnet. Die Frage, wie jene Macht zu verstehen ist, hat für eine Abhandlung über paulinische Geisterlehre schon deshalb einige Bedeutung, weil man sie bisweilen als ein Geistwesen aufgefaßt hat. Eine ganze Reihe von Theorien über den κατέχων sind ans Tageslicht getreten. Das erklärt sich daraus, weil der Apostel über ihn nur Andeutungen macht. Er kann das, denn die Adressaten wissen, worum es sich handelt. Er hat bei seiner Anwesenheit in Thessalonich davon gesprochen (οἴδατε V. 6). Als sicher kann zunächst soviel gelten, daß Paulus eine aufhaltende, hemmende Macht im Sinne hat. A. Schaefers[1] Übersetzung des κατέχειν: „besitzen, innehaben, herrschen", empfiehlt sich wenig[2]. Diese Macht wirkt in der Gegenwart. Sie verhindert, daß der Antichrist sich bereits jetzt offenbart. Er kann nicht eher auftreten, ehe sie nicht „aus der Mitte geht"[3].

Ist aber weiterhin der κατέχων bzw. τὸ κατέχον eine Person oder nicht? Ist er eine gute oder eine böse Macht? Ist er eine zeitgeschichtliche oder eine endgeschichtliche Erscheinung? Wir sind berechtigt, nach all dem zu forschen. Denn daß Paulus es den Lesern habe überlassen wollen, die Gegenwart nach der Vorstellung vom κατέχων auszudeuten[4], stimmt nicht zu den Worten: καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε V. 6. Schon im Altertum bezog man den κατέχων vielfach auf die römische Weltmacht (so z. B. Chrysostomus), und diese Ansicht wird heute noch von vielen vertreten[5]. Dabei denken sich die bibelgläubigen Exegeten den römischen Staat fort-

---

[1] Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater 159 f.

[2] Vgl. die Widerlegung bei Tillmann a. a. O. 142 f. — Von der Bedeutung „innehaben" geht auch Daechsel (Paulus II 86 f) aus. Er kommt zu der Ansicht: Τὸ κατέχον ist das Gehäuse, die Schale, deren Kern der Mensch der ἀνομία ist. Diese Schale besteht in dem μυστήριον, d. i. eine Mysteriengesellschaft, die den persönlichen Zwecken des Menschen der ἀνομία dient.

[3] Die Worte ὁ κατέχων ἄρτι erklärt man am vorteilhaftesten als vorweggenommenes Subjekt des ἕως-Satzes. Das Verbum, von dem dieser Satz abhängig ist, ist weggeblieben. Man wird dem Sinne nach übersetzen müssen: Nur kann die ἀνομία nicht hervortreten, bis der κατέχων aus der Mitte geht. Anders die Vulgata: Tantum ut, qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat. Zum ganzen vgl. v. Dobschütz a. a. O. 281 f. — Zu ἐκ μέσου γένηται vgl. H. W. Fulford in The Expository Times XXIII 40 f.

[4] Dibelius, Geisterwelt 58 ff.

[5] Z. B. von Bousset, Antichrist 16 77 f; B. Weiß, Lehrbuch der Bibl. Theol. § 63d S. 226; v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe 282; Knabenbauer, Ep. ad Thess., ad Tim., ad Tit. et ad Philem. 140 ff u. a.

gesetzt durch den christlichen[1]. Denn Paulus spricht von einer Macht, die bis zum Erscheinen des Antichristen am Wirken ist. Ebenfalls schon im Altertum hielten einige die Verstockung Israels und die Notwendigkeit, daß erst die Fülle der Heiden in die Kirche eingehe (nach Röm 11), andere den bei vielen Anhängern Christi noch lebendigen Glauben, wieder andere die Charismen[2] für dasjenige, was die Endkatastrophe gegenwärtig hindert[3].

Weiterhin stellen sich manche den *κατέχων* als eine bestimmte Person vor, sei es eine historisch-irdische oder eine überirdische. Erwähnenswert sind folgende Auffassungen. J. Chr. K. von Hofmann[4] identifiziert ihn mit jenem Geist, der im Buche Daniel (10, 13 20) zusammen mit Michael gegen den Fürsten von Persien streitet, und nennt ihn „den Geist des in sittlicher Rechtsordnung verfaßten Völkertums“. Mit großer Ausführlichkeit sucht er zu beweisen, daß dessen Wirken im Verein mit dem Michaels darin besteht, den geistigen Mächten entgegenzutreten, welche die sittliche Rechtsordnung aus dem Völkerleben beseitigen und auf Gewalt und Willkür gegründete Weltreiche errichten wollen.

Prat[5] schließt ebenfalls unter Berufung auf Daniel auf Michael selbst, den Anwalt des Volkes Gottes, der die Kirche durch alle Zeiten bis zum Ende der Welt gegen die Angriffe der höllischen Mächte verteidigt.

Wie ersichtlich, stellen die Erklärungen Hofmanns und Prats eine Weiterbildung der zuerst genannten Auffassung dar, wonach der Staat als die hemmende Macht anzusehen sei.

Im Gegensatz zu all diesen Deutungen halten einige wenige Gelehrte den *κατέχων* für eine böse Macht und identifizieren ihn mit dem Antichrist[6] oder mit dem Satan[7]. Nach Schaefer wirkt der „jetzt Herrschende“ = der Satan im Geheimnis der Bosheit. Er

---

[1] Z. B. August Bisping, Erklärung der beiden Briefe an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon (Exeget. Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus III², 1), Münster 1865, 98.

[2] Chrysostomus (In Ep. II ad Thess. cap. II Hom. IV) nimmt dazu Stellung. Vgl. Migne, P. gr. LXII 485.

[3] Von neuesten Erklärern verstehen den *κατέχων* im Sinne von Röm 11 Tillmann (a. a. O. 144), Gutjahr (Die Briefe des hl. Paulus I², 137).

[4] Die Heilige Schrift NT I², Nördlingen 1869, 318—326.

[5] La théologie de Saint Paul I 117.

[6] So J. Grimm (Der *κατέχων* des zweiten Thessalonikerbriefes, Stadtamhof 1861, 18) und Daechsel (Paulus II 87).

[7] So A. Schaefer, Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater 164.

müsse erst aufhören, in dieser mysteriösen Weise zu wirken, erst dann trete an die Stelle dieses Wirkens die Enthüllung der Gottlosigkeit in der Person des *ἄνομος*.

Angesichts dieses Wirrwarrs der Meinungen beschränken wir uns darauf, einige davon als unhaltbar zurückzuweisen. Das genügt für unsern Zweck und ist überdies der Exegese weit dienlicher als eine neue Theorie. Um mit Schaefer anzufangen, so muß seine Auffassung preisgegeben werden. Das haben bereits Knabenbauer[1], Tillmann[2] und Gutjahr[3] bewiesen. Der *κατέχων* ist keine böse, sondern eine gute Macht. Gott hat ihn geschickt, damit der Antichrist sich nicht schon jetzt, sondern erst zu der von Gott bestimmten Zeit offenbare. So ist V. 6 zu verstehen, und in V. 7 ist deutlich ein Gegensatz zwischen *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* und *κατέχων* zu erkennen. Die *ἀνομία* hat jetzt schon die Tendenz, sich auszuwirken, aber sie kann es noch nicht. Sie wird von einer gottgesandten Macht daran gehindert. Man halte dem die weitverbreitete apokalyptische Vorstellung an die Seite, daß der Drache = Satan gegenwärtig von Gott in einem tiefen Abgrunde gefesselt gehalten wird, bis er einst nochmals auf eine kurze Zeit frei werden wird (vgl. z. B. Offb 20, 1—4). — Aus dem Gesagten folgt zugleich, daß der *κατέχων* auch nicht für den Antichristen gehalten werden darf.

Die Ansichten von Hofmann und Prat sind in ihrer Richtigkeit davon abhängig, ob der *κατέχων* persönlich zu denken ist oder nicht. In Hinsicht darauf, daß Paulus das eine Mal *τὸ κατέχον* schreibt, wird wohl auf ein Abstraktum zu schließen sein, das in V. 7 lediglich personifiziert ist. Außerdem würden jene beiden Theorien — und das gilt vor allem von der Hofmanns — schon wegen ihrer Unkontrollierbarkeit aufgegeben werden müssen. Was Hofmann auf Dn 8—12 aufbaut, ist doch zu problematisch, um eine sichere Basis für die Ausdeutung des *κατέχων* abgeben zu können. — An historisch-menschliche Persönlichkeiten kann man erst recht nicht denken, da ja das Hemmnis fortwirkt bis zur Ankunft des „Gesetzlosen". Es bleiben mithin nur noch die zuerst angeführten Auslegungen übrig.

Die Bedeutung des besprochenen Abschnittes für die paulinische Geisterlehre besteht darin, daß er uns die Bosheit und Tücke des Satans, sowie die Macht, die ihm zur Verwirklichung seiner boshaften Pläne zu Gebote steht, in klarem Lichte zeigt. Anderseits aber tritt

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII 345 und XLII 563 f.

[2] A. a. O. 142 f.

[3] Die Briefe des heiligen Apostels Paulus I[2] 138 ff.

auch die Ohnmacht des bösen Geistes klar zutage. Er wird in seiner Tätigkeit durch eine von Gott verordnete Macht gehemmt, und wenn er einst sich wird auswirken können im Antichristen, so wird sein Triumph von kurzer Dauer sein. Derselbe wird gleichsam nur das Vorspiel zu der endgültigen Überwindung des Bösen sein. Christus und Satan kämpfen miteinander. Lange tobt der Kampf. Einmal wird es scheinen, als habe der Teufel gewonnen. Allein am Ende wird es sich zeigen, daß Christus seinem Gegner überlegen ist.

Nicht nur moralisches, auch physisches Elend bringt der Satan über die Menschen. So hat gleich der Apostel selbst unter einer satanischen Plage zu leiden. 2 Kor 12, 7—9: . . . *διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. ὑπὲρ τούτου τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῇ ἀπ᾽ ἐμοῦ. καὶ εἴρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.* . . . — „Damit ich mich deshalb nicht überhebe, wurde mir ein Dorn für das Fleisch gegeben, ein Engel des Satans, auf daß er mir Faustschläge gebe, damit ich mich nicht überhebe. In Betreff dessen habe ich dreimal den Herrn angefleht, daß er von mir weiche. Und er sagte mir: „Es genügt dir meine Gnade. Denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung."

Dem Apostel sind vom Herrn Gesichte und Offenbarungen zu teil geworden (12, 1). Derartige Dinge bergen die Gefahr der Selbstüberhebung in sich. Um diese von Paulus abzuwenden, hat ihm Gott einen *σκόλοψ*, d. h. einen Dorn oder auch Pfahl für sein Fleisch, gegeben. Er läßt ihm durch einen Satansengel Schmerzen bereiten, die so heftig sind, daß sie Faustschlägen gleichen. Der Ausdruck *ἄγγελος σατανᾶ* ist nicht im übertragenen Sinne gemeint, als wenn der Dorn als ein „Satansengel" bezeichnet wäre, vielmehr sind *σκόλοψ* und *ἄγγελος* zwei verschiedene Dinge. Der Dorn ist das Werkzeug in der Hand des Engels. Es ist ersichtlich, daß es außer dem Satan noch andere böse Geister gibt. Sie sind jenem untergeben, wie die guten Engel Gott dem Herrn.

Es wird viel darüber gestritten, was unter dem „Dorn für das Fleisch" zu verstehen sei. Sind es Versuchungen, vielleicht speziell Lockungen zur Unzucht, sind es Verunglimpfungen und Verfolgungen von seiten der Gegner, oder ist es irgend ein körperliches Leiden? Die erste Annahme verträgt sich nicht mit dem Wortlaut *σκόλοψ τῇ σαρκί*. Versuchungen sind kein „Dorn für das Fleisch", d. h. etwas der *σάρξ* Fremdartiges, Schmerzliches, sondern eher etwas ihr Zu-

sagendes. Gegen die zweite Annahme macht man mit Recht geltend, daß Verfolgungen nichts so Außerordentliches und dem Apostel Paulus Eigentümliches sind, wie es der Gegensatz zu den oben erwähnten Offenbarungen erfordert. Zudem gewinnt man unwillkürlich den Eindruck, daß ein ganz bestimmter Schmerzerreger gemeint ist[1]. Am ehesten wird man das Richtige mit der dritten Annahme treffen, welche auch gegenwärtig von den meisten vertreten wird. Auf Krankheit deutet schon das *ἐν ἀσθενείᾳ* V. 9 hin, ein Ausdruck, womit Paulus Gal 4, 13 ebenfalls ein körperliches Leiden bezeichnet. Über die Art der Krankheit läßt sich mit Sicherheit nur soviel sagen, daß sie eine äußerst schmerzliche war und sich in heftigen Anfällen äußerte (*κολαφίζῃ*)[2]. Auch scheint sie unheilbar gewesen zu sein. Denn Christus befreit den Apostel trotz seiner Bitten nicht von dem Satansengel[3]. Er tröstet ihn nur und ermutigt ihn durch den Hinweis auf seine Gnade. Trotzdem Paulus schwer heimgesucht ist, kann ihn der Teufel doch nicht verderben. Der böse Feind ist bei seinem auf Schädigung der Gläubigen abzielenden Wirken gänzlich von dem Herrn abhängig. Nur weil Gott es will, ist die Plage über den Apostel gekommen. Nur weil es nicht im Willen Gottes liegt, daß Paulus befreit werde, kann Satans Engel ihn weiter peinigen. An und für sich besteht die Möglichkeit, durch Gebet von einer Satansplage erlöst zu werden. Sonst hätte Paulus von Anfang an nicht um etwas Derartiges zum Herrn gefleht.

Wenngleich das Übel, das der *ἄγγελος σατανᾶ* dem Apostel zufügt, ein lediglich physisches ist, so bleibt der Satan deshalb doch der sittlich böse Geist. Daran ändert nichts, daß er als Beauftragter Gottes tätig ist. Denn die Absicht, in der er sein Opfer peinigt, ist nicht dieselbe wie bei Gott. Sie ist eine sittlich verwerfliche. Er will keinen guten Effekt, er will das Verderben des Geplagten.

Der Überzeugung, daß der Teufel die Tendenz hat, die Menschen zu peinigen, verleiht Paulus noch anderweitig Ausdruck. An erster Stelle ist da 1 Kor 5 zu nennen, jenes Kapitel, in dem er sich zu der blutschänderischen Tat eines korinthischen Christen äußert.

---

[1] Einen weiteren Gegengrund siehe bei Prat a. a. O. I 217.

[2] Gegen die Behauptung, Paulus leide an Epilepsie, wendet sich Uhle-Wettler (Der Pfahl im Fleische und die Faustbiebe Satans. Evang. Kirchenzeitung von Hengstenberg LXXXVII [1913] 130—135 145—149). Er verficht die Ansicht, es handle sich um Augenmigräne.

[3] *ὑπὲρ τούτου* und *ἀποστῇ* bezieht sich auf den *ἄγγελος σατανᾶ*.

1 Kor 5, 3—5: *ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον· ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.* — „Denn ich habe schon — leiblich zwar abwesend, geistig aber zugegen — als wenn ich bei euch wäre, über den, der solches verübt hat, ein Urteil gefällt: Nachdem im Namen des Herrn Jesus ihr und mein Geist mit der Kraft unseres Herrn Jesus versammelt seid, den bewußten Menschen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn."

Ein Christ zu Korinth hat seine Stiefmutter zum Weibe genommen. Paulus bezeichnet das als einen Fall von Unzucht, wie sie nicht einmal unter den Heiden vorkomme. Er verweist es den Korinthern, daß sie einen solchen Menschen unter sich dulden. Er seinerseits denke über den Fall ganz anders. Er habe über den Frevler ein Strafurteil [1] gefällt, welches dahin laute, daß er dem Satan übergeben werden solle. In den Versen 4 und 5 gibt der Apostel an, wie er sich den Vollzug dieses Urteils vorstellt. In einer Gemeindeversammlung soll es vollstreckt werden. Paulus selbst will derselben dem Geiste nach beiwohnen. Damit das Urteil aber auch wirksam ist, sollen die Korinther sich mit der Kraft Jesu zusammenfinden. Sie sollen den Herrn bitten, daß er bekräftige, was sie tun. Um der Kraft Jesu sicher zu sein, sollen sie sich in seinem Namen versammeln [2].

Unter der Übergabe an den Satan versteht man vielfach die Exkommunikation [3]. Nach einer Anzahl neuester Erklärer dagegen handelt es sich um mehr, um die „Preisgabe eines Menschen an die realen, lebenverderbenden Mächte, die Satan in sich vereinigt" [4]. Man bezieht sich dabei auf die Worte *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*, die

---

[1] *Κέκρικα* drückt nicht nur die Meinung aus, die Paulus über den Fall hat (gegen Prat a. a. O. I 141).

[2] Verfasser nimmt sowohl *ἐν τῷ ὀνόματι* als auch *σὺν τῇ δυνάμει* zu *συναχθέντων*. *ἐν τῷ ὀνόματι* könnte jedoch ebensogut zu *παραδοῦναι* gehören. Die zweite Präpositionalbestimmung dagegen ist in Rücksicht auf *σύν* sicher zum Partizipialsatz gehörig. Bei Bezug auf *παραδοῦναι* würde der bloße Dativ stehen.

[3] Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 175. Schaefer, Der erste und zweite Brief an die Korinther 96 f.

[4] Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther 212. Ebenso Everling a. a. O. 21 ff; J. Weiß, Der erste Korintherbrief 131 u. a.

vom leiblichen Tode handeln sollen. Das ist nun aber nach dem Zusammenhange ausgeschlossen. Denn der Apostel will mit der Übergabe an den Teufel erzielen, daß der Geist am Tage der Wiederkunft Christi gerettet, d. h. der ewigen Seligkeit für würdig befunden werde. Wie das durch Hingabe in den leiblichen Tod erreicht werden soll, ist schlechterdings nicht einzusehen. Zwar sagt man, durch die Trennung des Leibes und des Geistes voneinander werde verhindert, daß das *πνεῦμα*, das gegenwärtig noch nicht sündig sei, von der *σάρξ* infiziert werde [1]. Vergeblich jedoch suchen wir bei Paulus nach einem Beleg für die sonderbare Vorstellung, daß die Sünde zunächst nur der *σάρξ* anhafte, und daß das *πνεῦμα* erst nach und nach von ihr in Mitleidenschaft gezogen werde. Aber auch die Erklärung Bachmanns, daß „bei ungestörter Fortdauer seines Lebens" „eine solche Steigerung und Verfestigung seiner Sündigkeit eintreten" könnte, „daß seine Rettung unmöglich würde", ist abzuweisen [2]. Sie widerstreitet der Überzeugung Pauli, daß Unzüchtige das Reich Gottes nicht erben werden (1 Kor 6, 9 f. Gal 5, 19 21. Eph 5, 5), und ein Unzüchtiger ist der Blutschänder bereits jetzt. Endlich kann auch nicht angenommen werden, daß der Tod die Sünde sühnen solle. Eine solche Wirkung hat der Tod an sich nicht [3]. So würde denn, wenn der *ὄλεθρος τῆς σαρκός* sich auf den leiblichen Tod bezöge, mit der Übergabe an den Satan gerade das Gegenteil von dem erreicht werden, was bezweckt ist. Das *πνεῦμα* würde direkt dem Verderben überantwortet werden [4]. Also muß der *ὄλεθρος τῆς σαρκός* anders zu verstehen sein. Es ist zunächst zu beachten, daß Paulus nicht sagt *τοῦ σώματος*, sondern *τῆς σαρκός*. Er meint nicht ganz im allgemeinen die irdisch-körperliche Existenz, sondern das

---

[1] Vgl. Everling a. a. O. 22 f: „Die *σάρξ* dieses frevelhaften Menschen, die solche unheilvolle Taten erzeugte, muß bei längerer Vereinigung mit dem *πνεῦμα* auch auf dieses ihre Wirkung ausüben. Deshalb ist zur Rettung des *πνεῦμα* eine Trennung erforderlich, und dies geschieht eben durch den Tod." Ähnlich Kabisch a. a. O. 149 ff; Pfleiderer, Urchristentum I 303: „Durch den so herbeigeführten Tod des Leibes sollte der Geist des Sünders von der verderblichen Infektion seines sündigen Fleisches gerettet werden, ungefähr so, wie der Arzt durch Amputation eines brandigen Gliedes das bedrohte Leben zu erhalten sucht."

[2] A. a. O. 214.

[3] Gegen C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, Gießen 1909, 267.

[4] Wenn man sich, um die oben verworfene Ansicht zu retten, auf Apg 5 (Ananias und Saphira) beruft, so ist das ganz verfehlt. Dort ist keine Rettung des *πνεῦμα* beabsichtigt.

fleischliche, von der niederen Leidenschaft beherrschte Dasein[1]. Dann aber ist klar, daß er bei *ὄλεθρος* nicht an leibliches, sondern an geistiges Absterben denkt. Der niedere Mensch soll ertötet werden. Dem Übeltäter soll das Sündenleben verleidet werden, und so soll er zur Buße und Besserung geführt werden. Man stoße sich nicht an dem Worte *ὄλεθρος*! Ist es nicht eine ganz ähnliche Ausdrucksweise, wenn Paulus z. B. Röm 8, 13 sagt: *εἰ . . . τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε*? Dieser Vers wirft zugleich ein Licht darauf, wie durch Ertötung des Fleisches der Geist gerettet wird.

Da man nun die Wendung *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός* nicht vom leiblichen Tode verstehen kann, so muß auch das *παραδοῦναι κ. τ. λ.* weniger als „Preisgabe an die realen, lebenverderbenden Mächte, die der Satan in sich vereinigt", bedeuten. Es steht nichts im Wege, die Übergabe an den Satan als Exkommunikation aufzufassen. Denn einerseits ist ein aus der Kirche Ausgeschlossener tatsächlich der Macht des bösen Geistes ausgeliefert. Gehört er ja fürderhin zur außerchristlichen Welt, die, wie sich noch zeigen wird, unter der Herrschaft des Satans steht. Anderseits aber ist dem bösen Geist über den Exkommunizierten doch nicht soviel Macht eingeräumt, daß er ihn geradezu zu töten vermöchte.

An und für sich wäre es denkbar, daß dem Teufel Gewalt über den Übeltäter gegeben würde, ohne daß jener deshalb aus der Gemeinde ausgestoßen zu werden brauchte. Der Apostel selbst ist ein Beispiel für einen solchen Fall, insofern als er von einem Satansengel gepeinigt wird (siehe oben 2 Kor 12, 7). Allein im vorliegenden Falle kann die Sache nicht so wie 2 Kor 12, 7 liegen. Eine solche Annahme verbietet der Ausdruck *π α ρ α δ ο ῦ ν α ι τῷ σατανᾷ*. Wenn der Teufel von Gott angewiesen wird, einen Diener Christi zu züchtigen, so ist das noch keine „Übergabe an den Satan". Die besagt mehr als das.

Über die Art und Weise, wie durch diese Exkommunikation das Verderben des Fleisches zustande kommt, sagt Paulus nichts. Es gibt verschiedene Möglichkeiten. Es kann sein, daß der Satan den Frevler durch körperliche Leiden oder andere Plagen heimsucht[2]. Es ist aber auch möglich, daß das bloße Bewußtsein, der Gewalt

---

[1] Vgl. Prat a. a. O. II 100: „La chair . . . désigne tout l'homme, tel que le péché l' a fait."

[2] Daß der Satan nach des Apostels Absicht in den Körper des Blutschänders hineinfahren solle, ist unwahrscheinlich (gegen Conybeare a. a. O. 586 f).

des bösen Geistes preisgegeben zu sein, dem Übeltäter die Lust am Sündigen benimmt und ihn zur Buße veranlaßt.

Zum Schluß erhebt sich die Frage, ob es wohl in der Absicht Pauli gelegen ist, daß die Korinther die von ihm gefällte Strafsentenz ausführen. Mit Bachmann[1] bejahen wir die Frage (gegen Dibelius, Geisterwelt 38 ff). Denn nicht der Teufel (so Dibelius), sondern der Übeltäter ist der „Böse“ in V. 13 b: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*. Was die Korinther unter Präsumierung der Zustimmung des Apostels längst getan haben sollten (V. 2), das sollen sie nun umsomehr tun, wo Paulus ihnen sein Urteil kundgibt.

Nach der Ansicht vieler Schrifterklärer kommt Paulus auf den 1 Kor 5 behandelten Fall der Blutschande im 2. Kapitel des 2. Korintherbriefes nochmals zu sprechen[2]. 2 Kor 2, 10 f: *ᾧ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγώ· καὶ γὰρ ἐγὼ ὃ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν.* — „Wem ihr etwas vergebt, dem vergebe auch ich. Denn auch ich habe, was ich verziehen habe — vorausgesetzt, daß ich überhaupt etwas verziehen habe — um euertwillen vergeben im Angesichte Christi, damit wir nicht vom Satan übervorteilt werden. Denn seine Gedanken sind uns nicht unbekannt.“

Der Apostel bezieht sich 2, 1—11 auf gewisse traurige Vorkommnisse in Korinth, über die er seinen Lesern schon früher geschrieben hat (V. 3 4 9). Von V. 5 an hat er eine ganz bestimmte Persönlichkeit im Auge (V. 6 *τῷ τοιούτῳ* V. 7 *ὁ τοιοῦτος* V. 8 *αὐτόν*). Diese hatte sich in irgend einer Weise vergangen und mußte deshalb gemaßregelt werden (V. 6 *ἡ ἐπιτιμία αὕτη*). Es scheint, als sei sie dem Satan übergeben worden (V. 11 *πλεονεκτηθῶμεν κ. τ. λ.*). All das legt die Beziehung der Stelle auf den Blutschänder 1 Kor 5 sehr nahe. Wenngleich man darüber keine absolute Gewißheit erlangen kann, wie es nach Belser[3] scheinen möchte, so sind doch die Gründe, die für die Bezugnahme auf den Blutschänder sprechen, zahlreicher und wichtiger als die, welche dagegen ins Feld geführt

---

[1] A. a. O. 214.

[2] So z. B. Everling a. a. O. 49; A. Schaefer, Der erste und zweite Brief an die Korinther 390 f; F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 355 357; Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg 1910, 78 ff u. a.

[3] A. a. O. 78 80.

werden[1]. Der Sünder ist in sich gegangen. Er sieht sein Unrecht ein und bereut es. Die Strafe hat ihren Zweck erreicht. (V. 6 *ἱκανὸν κ. τ. λ.*) Deshalb ist es des Apostels Wille, daß ihm die Korinther verzeihen und ihn wieder in die Gemeinde aufnehmen. Er seinerseits hat bereits verziehen, soweit er überhaupt durch das Vorkommnis berührt worden ist. Wird der Sünder nicht begnadigt, so ist Gefahr vorhanden, daß der Apostel samt der Gemeinde vom Satan übervorteilt wird.

Πλεονεκτεῖν hat zunächst die Bedeutung: mehr haben als andere, andern gegenüber im Vorteil sein. Dann aber gewinnt es transitive Bedeutung. Worin die befürchtete Übervorteilung durch den Teufel gelegen ist, darüber herrscht keine Einmütigkeit. Bachmann[2], der Kap. 2, 5—11 auf den dem zweiten Korintherbrief vorausgehenden Zwiespalt zwischen Paulus und den Korinthern bezieht (vgl. Kap. 7), dessen Hauptbeförderer der *τοιοῦτος* gewesen sei, nimmt an, daß der Satan bei Verweigerung der Verzeihung „reiche Gelegenheit hätte, durch Benützung und Schürung jener Zwietracht den Fortgang des Christuswerkes zu hemmen.“ Dibelius[3] hält dafür, daß der Satan die Gemeinde und den Apostel vor dem Richterstuhle Christi anklagen würde (vgl. *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* V. 10). Diesen beiden Annahmen steht eine dritte gegenüber, die das *πλεονεκτεῖσθαι* in dem Verderben sieht, das der Teufel über den Frevler bringen könnte. Die einen meinen, er könnte ihn in den leiblichen Tod stürzen[4], die andern, er könnte seine Seele zu Grunde richten. Für denjenigen, der 2 Kor 2, 5 ff als eine erneute Behandlung des Falles von Blutschande aus 1 Kor 5 betrachtet, kommen nur die letzten beiden Möglichkeiten in Betracht. Die erste davon ist jedoch in Rücksicht auf V. 7 b: *λύπῃ καταποθῇ* abzuweisen (vgl. 1 Petr

---

[1] Der veränderte Standpunkt Pauli erklärt sich aus den veränderten Verhältnissen. Die Art und Weise, wie Paulus von Verzeihung seinerseits spricht, zwingt nicht zu der Annahme, daß das Unrecht in einer persönlichen Beleidigung des Apostels bestanden habe. Daß die Korinther durch den Fall in Trauer versetzt erscheinen, widerspricht nicht dem *οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε* 1 Kor 5, 2. Endlich kann die Absicht, den Gehorsam der Korinther zu erproben (2 Kor 2, 9), sehr wohl neben dem Hauptbeweggrund bestehen, den Übeltäter zur Besserung zu führen (1 Kor 5). Es ist demnach unverständlich, wie Pfleiderer (Urchristentum I 123, Anm.) sagen kann: „Dagegen ist die Deutung auf den Blutschänder in I 5, 1 ein starkes Mißverständnis, das keiner Widerlegung bedarf, da es kein Wort für sich, alles gegen sich hat. . . .“

[2] Der zweite Brief des Paulus an die Korinther 123.

[3] Geisterwelt 53 f. [4] So Kabisch a. a. O. 160.

5, 8). Also bleibt nur die zweite übrig. Der Apostel ist in Sorge, Satan könnte den Sünder zur Verzweiflung treiben. Dann aber würde die Strafe ihren Zweck verfehlen, die ja nur verhängt war, um das *πνεῦμα* zu retten. Lediglich der Teufel würde dann einen Vorteil von der Strafe haben. Wenn oben bei der Besprechung von 2 Kor 12, 7 gesagt wurde, der böse Geist sei auch dort, wo er als Beauftragter Gottes wirke, von boshaften Absichten beseelt, so findet sich das jetzt bestätigt. Der Satan will nicht den von Gott bzw. Gottes Sachwalter bezweckten Erfolg, sondern er will das Verderben seines Opfers. Das ist sein „Gedanke“ (vgl. V. 11) bei allem, was er tut. Insofern seine Verschlagenheit ihm viele Mittel und Wege aufzeigt, um an sein Ziel zu kommen, spricht der Apostel von *νοήματα*. Sogar dann noch, wenn sich der Sünder bereits zur Buße gewendet hat, vermag ihn der böse Feind ins Verderben zu stürzen, vorausgesetzt, daß Gott es zuläßt.

Einen zweiten Fall einer Übergabe an den Satan bringt der erste Timotheusbrief. 1 Tim 1, 18—20: *Ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν, ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἥν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν· ὧν ἐστιν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.* — „Diese Anweisung gebe ich dir mit, mein Sohn Timotheus, gemäß den auf dich hinzielenden Weissagungen, damit du in ihnen den schönen Kampf kämpfest, den Glauben und das gute Gewissen bewahrend, welches einige weggeworfen haben, sodaß sie am Glauben Schiffbruch litten. Unter diesen befinden sich Hymenäus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie dazu erzogen werden, nicht zu lästern.“

Hymenäus und Alexander sind infolge eines sündhaften Lebenswandels *(ἀγαθὴν συνείδησιν ἀπωσάμενοι)* vom wahren Glauben abgekommen. Sie lästern den Apostel, dessen Autorität sie nicht anerkennen wollen[1], und dadurch indirekt Jesum Christum selbst. Um bei ihnen eine Sinnesänderung herbeizuführen, hat Paulus sie dem Satan übergeben. Die alten Erklärer und ein großer Teil der neueren nehmen an, *παρέδωκα κ. τ. λ.* gehe auf Ausschluß aus der Gemeinde. Einige protestantische Exegeten aber erheben dagegen Einspruch[2].

---

[1] B. Weiß, Die Briefe Pauli an Tim. und Tit. 104.

[2] Z. B. B. Weiß, Die Briefe Pauli an Tim. und Tit. 104; Dibelius, Geisterwelt 177.

Nach ihrer Ansicht bedeutet die Übergabe soviel als die Ermächtigung des Satans, den beiden Lästerern leibliche Plagen zuzufügen. Mag sein, daß der Satan nach Pauli Absicht Krankheiten oder andere Übel über die beiden bringen soll. Allein *παρέδωκα* besagt das an sich nicht. Es bezeichnet die Exkommunikation. Die Krankheiten können wie 1 Kor 5 höchstens eine Folge der Übergabe sein; denn durch die Übergabe gewinnt der Satan in hohem Maße Gewalt über die Menschen und kann ihnen nun Plagen aller Art zufügen[1]. — Wie beim Blutschänder, so ist dem Apostel auch bei den beiden Lästerern die Strafe nur Mittel zum Zweck. Chrysostomus[2] macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Paulus das Passivum *παιδευθῶσιν* und nicht das Aktivum *παιδεύσῃ* gebraucht. Der Teufel will von seinem Standpunkte aus nicht die Erziehung zum Guten. Er muß dazu vielmehr wider seinen Willen beitragen. Er darf die Frevler nur bis zu dem Grade züchtigen, als es zu ihrer Besserung nötig ist. Satan ist eben die Macht, die stets das Böse will und doch das Gute schafft.

Nirgends ist uns der Satan bisher als Todesengel entgegengetreten. Und so wird er auch 2 Tim 4, 17 nicht als solcher fungieren. Unberechtigterweise vermutet Everling[3] in dem Löwen, aus dessen Rachen Paulus jener Stelle zufolge gerettet wurde, den Teufel. Wohl wäre eine solche Bezeichnung für den bösen Geist nicht ohne Analoga. Man erinnere sich nur an 1 Petr 5, 8! Tatsächlich aber liegt sie 2 Tim 4, 17 nicht vor. Es ist nämlich nicht zu denken, daß der Apostel den Tod als ein „Verschlungenwerden vom Satan“ empfinden sollte. Hält er doch das Sterben für einen Gewinn (Phil 1, 21). Derjenige höchstens würde im Sinne Pauli vom Teufel verschlungen werden, der mit dem Tode zugleich der ewigen Verwerfung anheimfallen würde. Das *στόμα λέοντος* ist lediglich ein bildlicher Ausdruck für die Todesgefahr, in der der Apostel schwebte und aus der er glücklich befreit wurde. Das Bild erklärt sich aus dem Alten Testament (Ps 7, 3; 22, 22. Dn 6).

Eine Art satanischer Plagen bleibt in den paulinischen Briefen ebenfalls unerwähnt, die Besessenheit. Die Apostelgeschichte jedoch beweist, daß der Apostel sie gekannt hat. Apg 16, 16—18 zufolge

---

[1] Die Vermutung von B. Weiß (ebd. 104), die Exkommunikation könnte die Voraussetzung der Strafverfügung sein, ist also richtig. Nur ist mit *παρέδωκα κ. τ. λ.* nicht die Übergabe zur Peinigung, sondern die Exkommunikation selbst gemeint.

[2] In Ep. I ad Tim Cap. I Hom. V (Migne, P. gr. LXII 528).

[3] A. a. O. 117.

hat er auf seiner zweiten Missionsreise in Philippi einen bösen Geist ausgetrieben. Es war ein *πνεῦμα πύθων*, ein Wahrsagegeist[1]. Ein Mädchen war von ihm besessen. Dies gehörte als Sklavin mehreren Herren, die sich seiner Wahrsagefähigkeit als einer Erwerbsquelle bedienten. Die Besessene lief dem Apostel und seinen Begleitern viele Tage lang nach und schrie: „Diese Männer sind Diener des höchsten Gottes, die uns den Weg des Heiles verkünden." Als das dem Paulus allzu lästig wurde, wandte er sich um und sprach zu dem Geiste: „Ich gebiete dir im Namen Jesu Christi, von ihr auszufahren." Und er verließ sie auf der Stelle. Daß es sich um die natürliche Heilung einer Geisteskranken handle und Lukas nur der Gewohnheit seiner Zeit folge, wenn er hier von einer Dämonenaustreibung spreche, scheint nicht glaubhaft[2]. Darin, daß die dämonische Person Tag für Tag hinter dem Apostel und seinen Genossen hergeht und deren göttliche Sendung in aller Öffentlichkeit bezeugt, kommt die Furcht des bösen Geistes vor dem christlichen Heile zum Ausdruck, und wenn der Dämon auf die Anrufung des Namens Jesu hin weicht, so sieht man daraus deutlich seine Ohnmacht dem Sohne Gottes gegenüber. — Apg 19, 11 f wird berichtet, daß Gott in Ephesus durch Paulus große Wunder vollführte. Die Schweißtücher und Wäschestücke, die der Apostel benutzt hatte, bewirkten unter anderem auch, daß die bösen Geister ausfuhren. Die Dämonen kannten Paulus. Oftmals mußten sie seine Macht fühlen. Der Dämon nämlich, den zwei der sieben Söhne des jüdischen Hohenpriesters Skeuas bei Jesus, den Paulus verkündet, beschworen (V. 13 f), gab zur Antwort: „Jesum kenne ich, und von Paulus weiß ich."

Die vexatorische Tätigkeit Satans geht der einer andern Art von Geistwesen parallel, deren wir eines in dem *ὀλοθρευτής* 1 Kor 10, 10 vorfanden. Es ist jedoch zwischen dem Wirken des Teufels und jenes „Verderbers" ein großer Unterschied. Ein guter Engel vollstreckt eine von Gott verhängte Strafe deshalb, weil es so Gottes Wille ist. Er beweckt mit ihr dasselbe wie der, der ihn gesandt hat. Der Teufel dagegen intendiert, wie wir gesehen haben, gerade das Gegenteil.

Zwei Namen für den bösen Geist kehrten bisher am häufigsten wieder, *σατανᾶς* und *διάβολος*. Von anderweitigen Bezeichnungen

---

[1] Zu dem Ausdruck vgl. Alphons Steinmann, Die Apostelgeschichte (Die Heilige Schrift des NT von Fritz Tillmann II), Berlin 1912, 137.

[2] So vermutet es Steinmann a. a. O. 138.

kommen für den ersten Teil der vorliegenden Abhandlung noch zwei in Betracht: *Βελίαρ* und *δαιμόνια*. 2 Kor 6, 14—16: *Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ, ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου; τίς δὲ συνκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; . . .* — „Laßt euch nicht dazu bewegen, mit den Ungläubigen an einem euch fremden Joche zu ziehen. Denn welchen Anteil hat die Gerechtigkeit an der Gesetzlosigkeit, oder welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsternis? Welche Übereinstimmung gibt es zwischen Christus und Beliar, oder welche Teilhaberschaft für den Gläubigen und den Ungläubigen? Welche Übereinkunft besteht vollends zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen? . . .“

Unverkennbar trägt Beliar[1] die Züge des Satans an sich. Es steht mit ihm in Parallele *ἀνομία, σκότος, ἄπιστος, εἴδωλα*. Sein Element ist die Gesetzlosigkeit. Dem halte man die Stellen gegenüber, wo Satan als Verführer zur Sittenlosigkeit gekennzeichnet ist! Er ist ferner der Geist der Finsternis. Dazu vergleiche man 2 Kor 11, 14! Er ist der Hort des Unglaubens. Siehe 1 Thess 3, 5. Eph 6, 11 16. 2 Kor 11, 13 ff! Die Gerechtigkeit, d. h. die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, und das Licht, d. h. die Gnade Gottes und die dadurch bewirkte Sündenlosigkeit, sind ihm ein Greuel. Zu Christus steht er in unversöhnlichem Gegensatz. Wenn Beliar auch mit dem Götzendienst in Zusammenhang gebracht wird, so ist das allerdings ein Zug, den wir bisher am Satan noch nicht gefunden haben. Allein im folgenden wird sich zu wiederholten Malen zeigen, daß die bösen Engel mit dem Heidentum und dessen Kult in Verbindung stehen. Überdies lag dieser Gedanke ja schon dem *παρα-*

---

[1] Beliar (auch Belial : Vulgata zu V. 15, Beliab und Berial geschrieben) leitet sich her von בְּלִיַּעַל = Nichtsnutzigkeit. Nach andern ist das Wort entstanden aus בְּעֵל יַעַר = Herr des Waldes, d. h. ein Dämon, der im Walde sein Unwesen treibt (diese Ableitung erwähnen Hagen [a. a. O. 29] und A. Schaefer [Der erste und zweite Brief an die Korinther 456, Anm. 3. Sie hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich). Nach Bousset (Religion des Jud. 384) ist Beliar ursprünglich jedenfalls ein Gott der Unterwelt (der Toten). Später wird er zum Teufel (vgl. Testamente der XII Patriarchen. Kautzsch a. a. O. II 460—506; Martyrium Isaiae. Kautzsch II 124—127). In der jüdischen Apokalyptik spielt er bisweilen die Rolle des Antichristen (nach Bousset, Religion des Jud. 385. Sibyll. III, 63 ff; Kautzsch II 186). Deshalb möchte Bousset (Antichrist 86) auch den paulinischen Beliar mit dem *ἄνομος* 2 Thess 2, 3 ff identifizieren. Jedoch das läßt sich bei der Dürftigkeit der Angaben, die der Apostel über den Beliar macht, nicht beweisen.

δοῦναι τῷ σατανᾷ 1 Kor 5, 5. 1 Tim 1, 20 zu Grunde. Satan bzw. Beliar ist der Herrscher über das Heidentum, wie Christus der König des Gottesreiches ist.

Mit dem Beliar gehört eine Vielheit von Geistern zusammen, die *δαιμόνια*[1]. Wie jener zum Götzendienst in Beziehung steht, so auch diese. Darüber unterrichtet uns 1 Kor 10, 19—21.

Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. — „Was sage ich nun? Daß Götzenopferfleisch etwas zu bedeuten habe? Oder daß ein Götze etwas ist? Ich sage vielmehr, daß sie das, was sie opfern, Dämonen und nicht Gott opfern. Ich will aber nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen."

Die Worte *δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν* sind nach Dt 32, 17 gebildet. Die LXX übersetzt mit *δαιμονίοις* das hebräische שֵׁדִים[2]. Paulus warnt die Korinther vor der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten.

---

[1] *Δαιμόνιον*, wie *δαίμων* von *δαίομαι* = zuteilen, nach andern von *δάω* = wissen abzuleiten (die zweitgenannte Ableitung erwähnt Smit a. a. O. 174), ist Substantiv geworden. Frühzeitig gewinnt es die Bedeutung „Schicksal", „Schicksalsgott". In letzterem Sinne ist es synonym mit *δαίμων*. Die *δαίμονες* sind den Griechen Halbgötter und Schicksalsmächte (siehe Dibelius, Geisterwelt 221—225; Smit a. a. O. 162). Die Juden nahmen das Wort *δαίμων* bzw. *δαιμόνιον* herüber, aber nicht die damit verbundene Vorstellung (gegen Bousset, Religion d. Jud. 389). Sie verbanden vielmehr mit dem Worte die Bedeutung von geschöpflichen Geistern im Sinne ihres Glaubens. Jene Wesen Dämonen zu nennen, lag gewiß nahe. Denn „oberflächlich angesehen", sagt J. Langen (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, 327), „zeigten die Geisterscharen, von welchen die Juden sich die Himmel bevölkert dachten, . . . einige Ähnlichkeit mit den vielen Göttern und Göttinnen des Olymp und noch mehr mit den Genien und niederen Göttergestalten, welche nach griechischer Vorstellung das All bevölkerten und belebten". Die LXX führte das Wort *δαιμόνιον* in die Heilige Schrift ein. Dort sind die „Dämonen" böse Geister. Das gilt für das Neue Testament ebenso wie für das Alte. Apg 17, 18 kommt nicht in Frage, denn dort sind die *δαιμόνια* Gottheiten im Sinne der Athener. — Zum ganzen vgl. Langen a. a. O. 321—329; Bousset, Religion d. Jud. 387 ff; Joseph Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 97 f, Regensburg 1910; Prat a. a. O. II 111 ff.

[2] Die LXX setzt an einer ganzen Reihe von Stellen, wo im hebräischen Text von Götzen die Rede ist, Dämonen ein. Es kommen da in Betracht Dt 32, 17; Ps 96, 5; 106, 37. Is 13, 21; 34, 14; 65, 11. Vgl. Smit a. a. O. 117—124.

Man dürfe nicht sagen: die Götter der Heiden haben kein Dasein, also haben auch die Kulthandlungen der Heiden nichts auf sich. Den Götzenopfern eignet tatsächlich eine Opferqualität. Ohne es zu wissen und zu wollen, huldigen die Heiden den Dämonen. Sie empfangen in Wirklichkeit die Verehrung, die den Götzen erwiesen werden soll. Sie werden Eigentümer der Opfergaben. Sie sind die Gastgeber bei den Opfermahlen. Die Ausdrücke *ποτήριον δαιμονίων* und *τράπεζα δαιμονίων* sind nicht zu verstehen von einem Kelche, den die Dämonen trinken, von einem Tische, von dem die Dämonen essen, als wenn sie in der Luft (voll Gier) auf die Opfergaben lauerten[1]. Dann müßten doch auch die parallelen Worte den Sinn haben: Kelch, den der Herr trinkt, Tisch, von dem der Herr ißt. Es handelt sich vielmehr darum, daß die Geister bzw. der Herr die Opfernden zur Teilnahme an den Gaben einladet, die ihnen in der Opferhandlung dargebracht worden sind.

Es leuchtet ein, daß Paulus nicht etwa der Ansicht huldigt, die heidnischen Götter fielen mit den Dämonen des jüdischen und christlichen Glaubens zusammen[2]. Er stellt nicht die Gleichung: Götter gleich Dämonen, auf, sondern sagt nur, daß Götzenopfer gleich Dämonenopfer seien. Die Götter selbst sind ihm ein Nichts (V. 19)[3]. Als was für Wesen aber sieht er die Dämonen an? Sind es ihm „Mittelwesen“, Geister, „die auch im Dienste Gottes als Beamte seiner Weltregierung stehen können“[4], sind es Schadegeister ohne bestimmte sittliche Qualität, oder sind es sittlich böse, satanische Wesen? Schon der jüdische und vor allem der gleichzeitige christliche Gebrauch von *δαιμόνια* führt entschieden auf das Letzte.

Abgesehen davon bedenke man, daß Paulus selbst den Götzendienst als etwas vom sittlichen Standpunkte aus Verwerfliches charakterisiert (Röm 1, 20 ff), ja daß er sogar ausdrücklich den heidnischen

[1] Gegen Dibelius, Geisterwelt 69.

[2] Das behauptet z. B. Conybeare a. a. O. 584.

[3] Man muß H. Simar beipflichten, wenn er schreibt: „Daß die Gottheiten der Heiden selbst böse Geister gewesen seien . . ., sagt der Apostel durchaus nicht. . . .“ „Mit den Worten: Was die Heiden opfern, opfern sie den Dämonen und nicht Gott, will der Apostel nicht dogmatisch festsetzen, was begrifflich unter den heidnischen Gottheiten zu denken sei, sondern er weist auf deren praktische Verehrung, insbesondere auf den Opferkult hin“ (Die Theologie des hl. Paulus², Freiburg 1883, 71). Götzenopfer werden auch anderwärts als Dämonenopfer hingestellt. Vgl. Offb 9, 20. — Hen. 19, 1 (Kautzsch II 250). Jubil. 1, 11; 22, 17 (Kautzsch II 40 78).

[4] So O. Pfleiderer, Der Paulinismus², Leipzig 1890, 81.

Kult mit dem Satan in Zusammenhang bringt (siehe oben 2 Kor 6, 15). Man beachte ferner, daß an unserer Stelle ποτήριον κυρίου, τράπεζα κυρίου und ποτήριον δαιμονίων, τράπεζα δαιμονίων einander gegenüberstehen. Sollte das nicht derselbe Gegensatz sein, wie er zwischen Christus und dem Teufel besteht? Wir haben es also mit gottwidrigen Wesen zu tun. Die Dämonen sind nun aber nicht etwa eine bestimmte Gruppe von Satansengeln, etwa speziell die שֵׁדִים, sondern die bösen Geister im allgemeinen mit ihrem Oberhaupt, dem Beliar. Sie sind, wie wir sehen, in besonderer Weise am Kult der Heiden interessiert. Werden ihnen ja doch im Götzendienst Huldigungen dargebracht. Vielleicht sind sie nach Pauli Ansicht „die eigentlichen Urheber des heidnischen Opferwesens“ [1].

Da die Dämonen vom Götzendienst einen so großen Vorteil haben, beeinflussen sie vermutlich auch die Menschen in dem Sinne, daß sie den Götzen opfern. Dieser Gedanke ist 1 Kor 12, 2 angedeutet: *Οἴδατε ὅτι, ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι.* — „Ihr wißt, daß ihr, als ihr Heiden waret, zu den stummen Götzen gleichsam getrieben wurdet, wenn ihr zu ihnen geführt wurdet.“

Über die Auffassung der Worte ὡς ἂν ἤγεσθε ist man sich nicht einig. Die Ansicht, daß sie einen eigenen Zwischensatz bilden, ist aufzugeben. ὡς ist entweder Wiederaufnahme des ὅτι — in diesem Falle wäre das ἂν mit ἤγεσθε zu ἀνήγεσθε zu verbinden — oder es gehört mit ἂν zusammen und bedeutet „gleichsam“ [2].

Wie Paulus über die εἴδωλα denkt, wissen wir aus 1 Kor 10, 19. Sie werden nach dem Vorgange von Hab 2, 18 19 stumm genannt, und dies wohl aus demselben Grunde wie Hab 2, 19. Sie vermögen keine Lehren zu geben. Kein Geist ist in ihrem Innern [3]. Es ist nicht unangebracht [4] zu fragen, von wem das ἄγεσθαι wohl ausgehen mag. Wie die Christen bewegt sind vom Geiste Gottes, vom Heiligen Geist (V. 3), so die Heiden vom Dämonengeist. Die Dämonen treiben sie an, den Götzen zu opfern [5]. Sie üben in dieser Hinsicht einen derartig starken Einfluß aus, daß die Heiden fast gar nicht

---

[1] Pölzl a. a. O. 345.

[2] Siehe Ebeling a. a. O. 27: „ἄν.“ „Adv. ὡς ἂν 2 K 10, 9 gleichsam.“

[3] Vgl. Jubiläen 12, 3. Dort sagt Abraham von den Götzen: „In ihnen ist kein Geist, sondern sie sind stumm“ (Kautzsch II 61).

[4] Gegen Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther 378.

[5] So Weinel, Paulus 145; Lietzmann, Die 4 Hauptbriefe 134; Dibelius, Geisterwelt 72.

anders können, als ihnen Folge leisten. Es ist, als wenn sie gewaltsam zu den Götzen hingezogen würden.

Nur noch einmal lesen wir in den Briefen Pauli von „Dämonen". Es ist 1 Tim 4, 1 f: *Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων.* . . . — „Der Geist aber sagt ausdrücklich, daß in späteren Zeiten einige vom Glauben abfallen werden, indem sie sich irreführenden Geistern und Lehren von Dämonen zuwenden, von solchen Menschen, die in heuchlerischer Weise Lügen reden. . . ."

Der Apostel erwartet für die Zukunft einen Abfall vom Glauben, der durch *πνεύματα πλάνα* und *διδασκαλίαι δαιμονίων* veranlaßt wird. *πνεύματα πλάνα* heißen nicht etwa die *δαιμόνια* selbst[1], sondern die Geistesgaben und Kräfte, mit denen die Dämonen die Propheten des Irrglaubens ausstatten und die sich dann in der Lehrtätigkeit und vielleicht auch in staunenerregenden Taten seitens jener Menschen auswirken (vgl. *τέρασιν ψεύδους* 2 Thess 2, 9). Diese *πνεύματα* sollen die Irreführung der Gläubigen bewerkstelligen. — Weil von den bösen Geistern inspiriert, verkünden die falschen Propheten *διδασκαλίας δαιμονίων*, d. h. nicht etwa Lehren, die über Dämonen handeln, sondern Lehren, die von Dämonen herrühren[2]. Dualistische Ideen, wie sie sich aus V. 3 für die Irrlehrer der Zukunft ergeben, können in der Tat nur vom antigöttlichen Geiste stammen. Die in V. 2 folgenden Genitive hängen wie *δαιμονίων* von *διδασκαλίαις* ab und handeln dem Sinne nach von den Falschaposteln. Ihr unmittelbarer Anschluß an *δαιμονίων* erklärt sich aus der innigen Verbindung der Lügenpropheten mit den bösen Geistern. Es ist, als wenn den Christen nicht die Irrlehrer, sondern in jenen die Dämonen selbst gegenüberträten. Die Kreaturen der Satansengel reden in heuchlerischer Weise Lügen[3], ein Beweis, daß auch die Dämonen voller Heuchelei und Lüge sind.

Wir erkennen, daß die *δαιμόνια* ein gleiches Ziel verfolgen wie Satan, nämlich die Vernichtung des wahren Glaubens und die Verbreitung des Irrglaubens. Das ist eine Ergänzung zu dem, was wir aus 1 Kor 10, 19 ff von ihnen wissen.

---

[1] So B. Weiß, Die Briefe Pauli an Tim. und Tit. 161 und Knabenbauer, Ep. ad Thess., ad Tim., ad Tit. et ad Philem. 240.

[2] *Δαιμονίων* als Adjektiv zu *ψευδολόγων* in V. 2 zu ziehen, geht nicht an.

[3] Das ist die richtige Beziehung von *ἐν ὑποκρίσει*.

Anhang. Die πνεύματα 1 Kor 12, 10; 14, 12 32.

Einen Terminus für Geistwesen haben wir bisher in den Briefen nirgends angetroffen, den Terminus *πνεῦμα*. Und doch möchte man meinen, daß bei der den Engeln und Teufeln eigenen Natur diese Bezeichnung gerade sehr nahe läge. In den Evangelien findet sie auch tatsächlich sehr oft Verwendung. In den 13 anerkannten Paulinen dagegen kommt *πνεῦμα* nirgends als Bezeichnung für Geistwesen vor. Schon für 1 Tim 4, 1 mußten wir eine derartige Auffassung ablehnen. Nun müssen wir sie noch für drei Stellen des ersten Korintherbriefes zurückweisen, inbezug auf die sie von Everling und Dibelius vertreten wird[1].

1 Kor 12, 10: *(ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας . . .) . . . ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων. . . .* — „(Dem einen wird nämlich durch den Geist ein Weisheitswort verliehen . . .) . . ., einem andern dagegen Unterscheidungen von Geistern. . . ."

Paulus erwähnt unter den vom Heiligen Geiste verliehenen Charismen die Gabe der Unterscheidung von Geistern.

1 Kor 14, 12: *οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε, ἵνα περισσεύητε.* — „So sucht auch ihr, da ihr ja Eiferer um Geister seid, zur Erbauung der Gemeinde deren in reichem Maße zu besitzen."

Der Apostel heißt es gut, daß die Korinther sich um *πνεύματα* beeifern. Nur sollen sie, wenn sie danach streben, in erster Linie die Erbauung ihrer Mitchristen im Auge haben.

14, 32: *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.* — „Und Prophetengeister ordnen sich den Propheten unter."

Paulus gibt praktische Anweisungen über den Gebrauch der Charismen in der Gemeindeversammlung. Wenn einem charismatisch Begabten, der gerade nicht redet, sondern einem andern „Propheten" zuhört, plötzlich eine Offenbarung zu teil wird, so soll der gerade Redende schweigen und jenen sprechen lassen (V. 30). Es ist ihm möglich zu schweigen. Denn die Propheten haben die ihnen gegebenen „Geister" in ihrer Gewalt. Das *πνεῦμα* wirkt sich nicht unabhängig vom Willen des Propheten aus, es ist ihm vielmehr unterworfen.

Angenommen, Paulus meine in den drei vorliegenden Fällen mit *πνεύματα* Geistwesen, so würde er in Kap. 14 ausschließlich gute

---

[1] Über die zweite und dritte dieser Stellen äußert sich wie Dibelius (73—76) auch J. Weiß, Der erste Korintherbrief 326 f 341.

Engel im Auge haben. Denn wie könnte er es sonst billigen, daß sich die Korinther um „Geister“ bemühen? Und wie könnten „Propheten“ andere als himmlische Geister beigegeben sein? In Kap. 12 dagegen müßten sich die *πνεύματα* aus guten und bösen Engeln zusammensetzen. Die Gabe der Unterscheidung von Geistern wäre nämlich die Fähigkeit, unterscheiden zu können, was für ein Geist bzw. was für Geister aus einem Menschen reden, ob es himmlische Wesen oder Teufel sind. Von dem Heiligen Geist müßte an jener Stelle abgesehen werden. Denn es ist unmöglich, daß Paulus zu der Summe *πνεύματα* den göttlichen Geist und die Dämonen vereinigt hätte [1]. Die Tätigkeit der Geister würde darin bestehen, daß sie den Menschen übernatürliche Gaben vermitteln. Die guten würden Gaben vom Heiligen Geiste, Charismen, überbringen, die bösen dagegen würden den Lügenpropheten von der *ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ* (vgl. 2 Thess 2, 9) mitteilen.

Mag diese Auslegung auch auf den ersten Augenblick als angängig erscheinen, bei genauerem Zusehen stellt sie sich als unhaltbar heraus. Sie scheitert an dem, was in Kap. 12—14 über das Wirken des Heiligen Geistes in bezug auf die Erteilung von Charismen gesagt ist. 12, 4 8 9 11 betont Paulus stark, daß zwar die Gaben verschieden sind, daß aber ein und derselbe Geist sie alle wirkt. Und da soll er ein paar Zeilen bzw. zwei Kapitel weiter unten die Ansicht vertreten, daß viele Geister wirken? Weist man aber darauf hin, daß die vielen *πνεύματα* ja nur Organe des einen göttlichen Geistes seien, so ist zu erwidern, daß nach paulinischer Anschauung der Heilige Geist unmittelbar im Menschenherzen tätig ist (Röm 8, 14 ff; Gal 4, 6).

So müssen wir denn von der Auffassung der *πνεύματα* als von kreatürlichen Geistwesen Abstand nehmen. Die *πνεύματα* in Kap. 14 sind die übernatürlichen Kräfte, welche der Heilige Geist austeilt und wodurch er die damit beschenkten Menschen zu charismatischen Tätigkeiten befähigt. *ζηλωταί ἐστε πνευμάτων* besagt dasselbe wie *ζηλοῦτε τὰ πνευματικά* (14, 1) und *πνεῦμα προφητῶν* dasselbe wie *τὸ προφητεύειν* (vgl. *ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν* 14, 39).

---

[1] Dibelius (Geisterwelt 74 ff) nimmt das tatsächlich an und konstatiert einen Rest einer älteren Vorstellung, die zwischen guten und bösen Geistern unterschied, also noch keinen übergeordneten, göttlichen Heiligen Geist kannte. Aber er widerlegt sich selbst, indem er zugibt, daß das nicht zu den eigentlichen urchristlichen Anschauungen stimme (S. 76).

In Kap. 12 sind die πνεύματα ebenfalls Geistesgaben. Doch rühren sie dort teils vom Heiligen Geiste teils vom Satan her[1]. Letzterer stattet also seine Kreaturen in analoger Weise aus wie der Heilige Geist die Jünger Christi. Er gibt ihnen eine Ausrüstung, die der vom Heiligen Geiste erteilten so ähnlich ist, daß es einer besondern Gnade Gottes bedarf, um die Werkzeuge Satans von denen des Heiligen Geistes zu unterscheiden[2].

Es verhält sich mit den πνεύματα der drei besprochenen Stellen ähnlich wie mit dem πνεῦμα 1 Kor 2, 12 und 2 Kor 11, 4. 1 Kor 2, 12 heißt es: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ . . . — „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der von Gott kommt.“ 2 Kor 11, 4 klagt Paulus darüber, daß die Korinther es ruhig ertragen, wenn ihnen jemand einen andern Geist bringt als den, welchen sie empfangen haben. Trotz der Gegenüberstellung mit dem πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ist unter πνεῦμα τοῦ κόσμου nicht etwa der Satan zu verstehen[3], sondern lediglich der geistige Gehalt, den der Satan seinen Dienern mitteilt. Das gilt auch für πνεῦμα ἕτερον 2 Kor 11, 4. Die Art und Weise, wie der Heilige Geist von dem Menschen Besitz ergreift, ist nicht ohne weiteres die gleiche beim Teufel. Nur in zwei Fällen kann man sagen, daß der böse Geist real im Menschen wohne, wenn es sich nämlich um einen Frevler wie Judas (Lk 22, 3; Jo 13, 27) oder um einen Besessenen handelt. Keines von beiden trifft 1 Kor 2, 12; 2 Kor 11, 4 zu.

Der Teufel erfüllt nicht nur die falschen Propheten, sondern alle, die ihm ergeben sind, mit dem „Geiste der Welt“, d. h. der Gottentfremdung. Er verblendet ihren Geist und richtet ihren Willen auf die Sünde.

---

[1] Vgl. 1 Io 4, 1 ff und Pastor des Hermas 11. Mand. 1, 2: „(Der falsche Prophet hat) keine Kraft göttlichen Geistes in sich“. 1, 3: „ . . . Der Teufel erfüllt ihn mit seinem Geiste. . . .“ 1, 7: „Prüfe den Mann, der den göttlichen Geist hat. . . .“ 1, 17: „Du aber glaube dem Geist, der von Gott kommt und Kraft hat, dem irdischen und leeren Geiste dagegen glaube nicht, weil er keine Kraft hat, denn er kommt vom Teufel“ (siehe Hennecke a. a. O. 253 f).

[2] Zum ganzen vgl. Hermann Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (Neutestamentl. Abhandlungen von M. Meinertz IV, 4), Münster 1913, 28—101, besonders 79.

[3] So R. Cornely, Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas II. Prior Epistola ad Corinthios (Cursus Scripturae Sacrae, in NT II), Parisiis 1909, 66 f.

Somit sind die Begriffe, deren Behandlung den ersten Teil der vorliegenden Arbeit bilden sollte, erschöpft. Wir hielten uns bisher an der Peripherie der paulinischen Theologie auf. Nur schwache Verbindungslinien mit dem Zentrum konnten wir ziehen.

Wir fanden hie und da Andeutungen darüber, daß die Geister Christo unterlegen sind. Die guten wirken in Unterordnung unter ihn. Die bösen bekämpfen ihn und sein Evangelium, ohne gegen ihn aufkommen zu können.

Diese Hinordnung der Geister auf Christus hat Paulus noch weit deutlicher hervortreten lassen. Er hat sich ferner auch über ihre Ursachen ausgesprochen. Seine diesbezüglichen Angaben stellen die für ihn charakteristischen Gedanken über die Engel und Teufel dar.

Lebenslauf.

Ich, Georg Joseph Kurze, wurde am 16. September 1887 zu Zittau in Sachsen als Sohn des jetzigen Schuldirektors Joseph Kurze und seiner verstorbenen Ehefrau Anna, geb. Rößler, geboren. Ich besuchte das Gymnasium meiner Vaterstadt, welches ich am 13. März 1907 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Von Ostern 1907 bis zum Sommer 1910 lag ich in Breslau dem philosophischen und theologischen Studium ob. Darauf trat ich in das bischöfliche Priesterseminar zu Straßburg i. E. ein, wo ich bis zum Sommer 1911 verblieb. Gleichzeitig hörte ich noch einige theologische und philosophische Vorlesungen an der Straßburger Universität. Am 15. Juli 1911 wurde ich vom verstorbenen hochwürdigsten Herrn Bischof Dr A. Schaefer im Dome zu Bautzen zum Priester geweiht. Bis zum 31. Mai 1913 war ich nacheinander als Kaplan in Zwickau in Sachsen und als Katechet am Domstift zu Bautzen tätig. Darauf wurde ich zwecks Fortsetzung meiner Studien vom öffentlichen Seelsorgedienst beurlaubt und erhielt die Stelle eines Schloßkaplans beim Grafen A. v. Schall-Riaucour auf Gaußig bei Bautzen.

Meine Lehrer an den Universitäten zu Breslau und Straßburg waren folgende Herren: Baumgartner, Bohn (†), A. König, Laemmer, Nikel, Nürnberger (†), Pohle, Renz, Sdralek (†), Seltmann (†), Sickenberger, A. Steinmann, v. Tessen-Węsierski, Triebs, v. Wenckstern (†) in Breslau; Baeumker, Böckenhoff, Fahrner, Faulhaber, Mathias, Eug. Müller, Stapper in Straßburg.

Ihnen allen, voran Herrn Professor Dr Sickenberger, der mich zu der vorliegenden Arbeit angeregt und angeleitet hat, sei an dieser Stelle von ganzem Herzen Dank gesagt.